مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام

تاريخ الحوار بين الأديان

تأليف:

عدنان سيلاجيتش

ترجمة وتقديم:

جمال الدين سيد محمد

المركز القومى للترجمة

2376



مما لا شك فيه أن الحوار بين الأديان قد أضحى أحد العناوين أو الموضوعات الرئيسية التي يجري طرحها بكثافة وبقوة متعاظمة في الآونة الأخيرة بين الكثير من الهيئات والأفراد على اختلاف انتماءاتهم الدينية بل والثقافية في مختلف أنحاء العالم. وليس بخاف على أحد أهمية أي لون من ألوان الحوار البنّاء بين الأديان ، وإمكانية مساهمته الفعالة في تدعيم ثقافة السلام والتفاهم المتبادل والتسامح وروح المصالحة بين مختلف المؤمنين بالأديان.

إلا أنه عند الحديث عن الحوار بين الأديان ينبغي ألا يغيب عن انتباهنا أن الحوار بين الأديان موضوع متشعب، وقد تتفرع آماده إلى ما لا نهاية ، فمن المفترض أن الحوار له أساليبه ومفرداته ومقاصده وملابساته وأشكاله وألوانه ، بل وشروطه ومتطلباته وركائزه وغير ذلك من أمور. وحيث إن التعرف على الآخر يعد ركيزة أساسية من ركائز أي حوار موضوعي بنّاء فإني على اعتقاد بأنه لا يمكن القيام بأي حوار جاد وفعال بين الأديان بدون المعرفة والعلم ، أي بدون أن يتعرف أتباع كل ديانة على أتباع الديانات الأخرى معرفة موضوعية سليمة وأمينة وغير مغرضة.



مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام

تاريخ الحوار بين الأديان

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2376
- مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام: تاريخ الحوار بين الأديان
- عدنان سيلاجيتش
- جمال الدين سيد محمد
- اللغة: البوسنية
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
ISLAM U OTKRIĆU KRŠĆANSKE EVROPE:
Povijest međureligijskog dijaloga
By: Adnan Silajdžić

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام

تاريخ الحوار بين الأديان

تـــألــــيــــف : عدنــان سيلاجـيتـش

ترجمـة وتـقـديم : . جمال الدين سيد محمد



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سيلاجيتش ، عدنان
مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام: تاريخ الحوار بين الأديان / تأليف
عدنان سيلاجيتش ؛ ترجمة وتقديم : جمال الدين سيد محمد .
ط١ - القاهرة - المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٦
٢٩٦ ص. ٢٤ سم.
١ - الديانات المقارنة
(أ) محمد، جمال الدين سيد (مترجم ، مقدم)
(ب) العنوان ٢٩١

رقم الإيداع / ١٦٩٧٥ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى: 978-977-718-812-8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

تقديم

مما لا شك فيه أن الحوار بين الأديان قد أضحى أحد العناوين أو الموضوعات الرئيسية التى يجرى طرحها بكثافة وقوة متعاظمة فى الآونة الأخيرة بين الكثير من الهيئات والأفراد على اختلاف انتماءاتهم الدينية، بل والثقافية فى أنحاء العالم المختلفة. وليس بخاف على أحد أهمية أى لون من ألوان الحوار البنّاء بين الأديان، وإمكانية مساهمته الفعالة فى تدعيم ثقافة السلام والتفاهم المتبادل والتسامح وروح المصالحة بين مختلف المؤمنين بالأديان.

إلا أنه عند الحديث عن الحوار بين الأديان ينبغى ألا يغيب عن انتباهنا أن الحوار بين الأديان موضوع متشعب وقد تتفرع آماده إلى ما لا نهاية، فمن المفترض أن الحوار له أساليبه ومفرداته ومقاصده وملابساته وأشكاله وألوانه، بل وشروطه ومتطلباته وركائزه وغير ذلك من أمور. وحيث إن التعرف على الآخر يعد ركيزة أساسية من ركائز أى حوار موضوعى بنّاء فإنى على اعتقاد بأنه لا يمكن القيام بأى حوار جاد وفعال بين الأديان دون المعرفة والعلم، أى دون أن يتعرف أتباع كل ديانة على أتباع الديانات الأخرى معرفة موضوعية سليمة وأمينة وغير مغرضة.

من هذا المنطلق الدامغ رأيت أنه من واجبى تعريف القارئ العربى بمحتويات الكتاب البوسنى "مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام" تأليف: عدنان سيلاجيتش المتخصص فى الدراسات الإسلامية بالبوسنة والهرسك. والكتاب، بحق، إصدار جديد فى مادته وجرىء فى محتوياته، ومتفرد فى أسلوب عرضه. وقد تبينا أن هذا هو أول إصدار فى سلسلة من الدراسات الإسلامية الفريدة التى تعتزم إصدارها تباعا كلية الدراسات الإسلامية بسرايفو تحت عنوان: "الإسلام فى حوار". ولا ريب فى أن هذا قصد محمود وغاية سامية من جانب الكلية المذكورة. وأضاف المؤلف إلى العنوان الأصلى للكتاب عنوانا فرعيا وهو: تاريخ الحوار بين الأديان، الأمر الذى يؤكد به المؤلف على أحد الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة.

وقدم لنا في كتابه، الصادر في سرايفو عام ٢٠٠٣، عرضا تاريخيا مفصلا عن كيفية استقبال أوروبا المسيحية وتقبلها للإسلام ابتداءً من زمن اللقاءات الأولى بين المسلمين والمسيحيين في القرن السابع الميلادي، وانتهاء بانعقاد المجلس الكنسي الفاتيكاني الثاني في النصف الثاني من القرن العشرين، مع عرض انعكاسات هذا على كتابات المؤلفين المسيحيين وآرائهم فيما بعد. وأشار المؤلف إلى أنه لن يتطرق إلى كتابات المؤلفين المسيحيين في النصف الثاني من القرن العشرين لأنه يعتبر أن هذه الحقبة تستحق دراسة منفصلة، وذلك بالرغم من أنه في عرضه وتحليله للماضي استند واستشهد في كثير من المرات بآراء هؤلاء الكتاب.

ومن الحتم التنويه هنا إلى أن هذه الدراسة صادرة وموجهة في الأساس إلى القارئ البوسني وإلى البيئة البوسنية التي توجد وتتعايش فيها تيارات دينية مختلفة (الإسلام والأرثوذكسية والكاثوليكية وغيرها). وبالتالي فالكتاب يصب كل اهتمامه على التفهم المسيحي الأوروبي للإسلام والمسلمين عبر حقب التاريخ، وعلى الحوار الإسلامي المسيحي. ولا شك أن مثل هذا المناخ المتفرد في مثل هذه البيئة الأوروبية المتميزة، المختلفة عن البيئات العربية، قد دفعت الكاتب إلى مثل هذه الجرأة في عرض محتويات دراسته، وإلى عدم الاكتراث بالحساسية المفرطة التي نعرفها نحن المسلمين عند التحدث عن مثل هذه المسائل. بل إنني أعتقد أن الكاتب قد تجاوز -مضطرا بالطبع - الكثير من الخطوط الحمراء المعروفة عند عرضه وتحليله للكتابات المسيئة إلى الإسلام وإلى النبي محمد ﷺ . ومن الجلي أن الكاتب قد انحاز في هذا الصدد انحيازا كاملا إلى الأسلوب الأكاديمي العلمي على حساب أدبيات الحوار مع المسائل الدينية.

ومن المتيقن أن مثل هذه الدراسة الفريدة قد سدت، في مجالها، فراغا هائلا في المكتبة البوسنية، وذلك بالرغم من صدور عدد لا بأس به من الدراسات - سواء المؤلفة أو المترجمة - في البوسنة والهرسك ، يغطي جوانب متباينة من مسألة الحوار بين الإسلام والمسيحية وتقبل أوروبا المسيحية للإسلام على مر العصور، ولكن ينفرد هذا الكتاب بتأريخه وتتبعه الدقيق للعلاقة بين الديانتين.

ولا مرية فى أنه من الدوافع التى شجعت الباحث على القيام بمثل هذه الدراسة الثمينة تلك الأحكام الخاطئة عن الإسلام والمسلمين التى روجتها كتابات المؤلفين المسيحيين بالغرب؛ فالعالم المسيحى الغربى لا يزال يعيش فى مركزيته المسيحية الأوروبية ويتخذ موقفا مثقلا بأحكامه العقائدية المسبقة تجاه الإسلام والمسلمين إجمالا. وقد تبين هذا بشكل جلى فى الربط الطبيعى بين الإسلام والعنف والإرهاب خاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر فى نيويورك وواشنطون، وما تبعها من هوس وهلع معاد للإسلام وللمسلمين. وفى هذا الصدد يرى المؤلف أن بحث ودراسة ماضى وتاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين ضرورى حتى لا نكرر نفس الأخطاء والأحكام المسبقة، وحتى نتعلم من إخفاقات وكذلك من نجاحات السابقين لنا وإنجازاتهم.

ونوه المؤلف إلى حقيقة مهمة مفادها أن التقبل والتفهم المسيحى للإسلام فى حقبة القرون الوسطى كان مثقلا بأعباء الإحساس بالدونية الحضارية والتاريخية للمسيحية تجاه الإسلام الأصغر عمرا، ومكبلا بقيود التهديدات العسكرية من جانب المسلمين تجاه أوروبا المسيحية. ولكن تبدل الوضع فى الوقت الحالى فأغلبية الشعوب الإسلامية تحقق تطورها التاريخى بل والحضارى تحت تأثير الدول الأوروبية وفى ظل نفوذها، الأمر الذى يزيد من أهمية الحوار فى مستهل القرن الحادى والعشرين.

ومن المؤكد أن الدراسة التى بين أيدينا تمثل مساهمة فى غاية الأهمية فى مجال بحث تاريخ الحوار بين الأديان ومتابعته، كما أنها تفتح آفاقا رحيبة أمام استمرارية التحرك والتعجيل بالحوار بين المسلمين والمسيحيين بالرغم مما جابهه ويجابهه من عقبات ومعوقات. ولا ريب فى أن هذا الكتاب يبين لنا عمق الفجوة التاريخية التى تعترض طريق الحوار بين الإسلام والمسيحية، وهى فجوة يتم عن عمد تكبيلها بأحكام مسبقة وتقييدها بتقييمات مغرضة. ولكن الأمر الذى لا جدال ولا مراء فيه أن قياس عمق هذه الفجوة وتفهم أسبابها ودوافعها سيؤدى حتما إلى العمل على إزالة هذه الأسباب والدوافع، وبالتالى إلى تقليل هذه الفجوة وربما القضاء عليها والتعجيل بالدخول فى حوار جاد قائم على الاحترام المتبادل وعلى العلم ومعرفة الآخر. ومن هنا فإن هذا الكتاب يمثل لبنة مهمة فى البناء الحوارى القادم.

ويشعر الكثيرون بعدم جدوى الحوار بين الأديان بل وفشله ووصوله إلى طريق مسدود وخاصة بعد عاصفة الرسوم الكاريكاتيرية الدانماركية وصدور الإساءة من أكبر رجل ديني مسيحي في العالم وغيرها من الإساءات المتعمدة التي لا تفهم أدب الحوار ولا تراعي أسسه وأصوله القويمة ومفرداته الحكيمة. ورغم أن مثل هذه الإساءات قد أعادت جهود الحوار بين الأديان إلى الوراء سنوات عديدة فإنها أوضحت حتمية الاستمرار فيه ولكن مع تغيير الأسلوب والمنهج، وخاصة لدى الجانب الإسلامي وذلك فيما يتعلق بتوضيح الصورة الحقيقية للإسلام وسماحته وتفنيد ودحض الأباطيل التي روجها المغرضون حوله حتى أصبحت أفكارا نمطية ملتصقة - زورا - بالإسلام في الغرب. ولعل قراءة المسئولين والمعنيين المسلمين بالحوار بين الأديان لمثل هذا الكتاب الموجود بين أيدينا ستبين لهم - عن واقع - أن الحوار ليس مصافحات وأحضان وقبلات وتصريحات رنانة أمام وسائل الإعلام، وإنما هو واجب ديني ومهمة علمية قومية، وهو أفعال رشيدة وتصرفات قويمة.

وبالإضافة إلى ما تقدم نرى أن هذا الكتاب يمثل خطوة كبيرة في مجال البحث العلمي، وذلك لاحتوائه على قدر هائل من الحقائق والمعلومات والمعارف المستندة إلى دائرة واسعة من الكتب والمصادر والمراجع المسيحية شملت وثائق المجامع الكنسية والمنشورات البابوية ومراجع في اللاهوت والتاريخ والفلسفة والاستشراق، بل وفي الأدب أيضا.

وقد شرعت بعون الله في ترجمة هذه الدراسة النفيسة وأنا على إيمان كامل ويقين ثابت بمهمة الترجمة ومسئوليتها الكبيرة في تعريف القارئ العربي بأسلوب تفكير هؤلاء المؤلفين وبمضامين كتاباتهم وكيفية رؤيتهم وفهمهم وتقبلهم للإسلام، وذلك لكي نتمكن من التبصر وإعمال الفكر قبل التحاور معهم ودحض افتراءاتهم وتجاوزاتهم، ولكي نكون على وعي وإدراك بما جرى وبما يجري لدين الإسلام في عالمنا، وحتى نتيقن - في نهاية الأمر - من فداحة أخطاء المؤلفين المسيحيين الغربيين ومن حجم مغالطاتهم المكشوفة في حق الإسلام والمسلمين بشكل لا يتناسب إطلاقا مع مكانتهم العلمية والأدبية في بلادهم.

وقد عمدت إلى ترجمة هذا النص الشائك برموزه وشفراته بلغة يسيرة سلسة تلائم متطلبات العصر ولا تستعصي على القارئ المتلهف إلى المعرفة. وأتعشم أن يكون

التوفيق قد حالفنى فى هذا الأمر على الرغم من عسر أسلوب المؤلف وصعوبة عباراته. كما أننى كنت أطمع فى تقديم المزيد من التفسيرات والشروح لبعض العبارات والمصطلحات المسيحية الواردة بهذه الدراسة، ولكنى قمت بهذا فى أضيق الحدود الممكنة بسبب الضخامة النسبية لحجم الكتاب.

ويتحتم علىّ أن أقدم اعتذارى للقارئ المبجل نظرا لاضطرارى إلى ترك الألفاظ والعبارات المسيئة إلى الإسلام وإلى نبينا ﷺ وإلى المسلمين على وجه العموم، المستقاة من كتابات المؤلفين المسيحيين. ذلك أن هذه الاقتباسات و الاستشهادات من كتب المؤلفين المسيحيين تعد لبنة أساسية وعنصرا جوهريا فى هذه الدراسة، وحذفها أو إغفالها سيجعل النص مبتورا وربما غامضا فى بعض الأماكن، بل وقائما على غير أدلة بينة، ولذا فقد آثرت – آسفا – عدم المساس بها حتى تتجلى الصورة على طبيعتها وتتبين افتراءاتهم على رسول الإسلام ﷺ وعلى الإسلام ذاته.

ومؤلف هذه الدراسة هو **عدنان سيلاجيتش** أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية والمقارنة بين الأديان بكلية الدراسات الإسلامية بسرايفو. وهو مولود فى فبراير من عام ١٩٥٨ ببلدة رادوفلى عند فيسكو بالبوسنة والهرسك. وقد أنهى دراسته الثانوية بالمدرسة الإسلامية الغازى خسرو بك، وتخرج من كلية الدراسات الإسلامية بسرايفو فى عام ١٩٨١فى مجال العقيدة الكاثوليكية، ثم أتم دراسته العليا بالمعهد الكاثوليكى بزغرب وأكملها فى باريس فى مجال مقارنة الديانات العالمية (اليهودية والمسيحية والإسلام). وكان موضوع رسالته للدكتوراه " علم الكلام عند الأشعرى ".

كما ترأس تحرير عدة مجلات علمية وفلسفية ومتخصصة، ونشر ترجمات له من اللغات الإنجليزية والعربية والفرنسية فى عديد من المجلات بالبوسنة والهرسك. وبالإضافة إلى كتابه الموجود بين أيدينا فقد نشر سيلاجيتش عدة مؤلفات مهمة أخرى. ففى عام ١٩٩٥نشر دراسة بعنوان : " المسلمون بين التقاليد والحداثة " وفيها يجرى الحديث عن أزمة الوجود التاريخى للعالم الإسلامى، ثم يتطرق إلى عرض السبل المحتملة للخروج من هذه الأزمة. ويحاول المؤلف هنا أن يطرح ردا على سؤال جوهرى يتعلق بمدى إمكانية أن يعيش المسلمون فى المجتمع المعاصر وفى الوقت الراهن وفقا لتقاليدهم

الدينية دون انغلاق على أنفسهم، بل يقوموا بتطعيم وتطوير فكرى مستديم للحقائق العالمية الموجودة بالسنة.

أما كتابه بعنوان : " المسلمون فى بحثهم عن هويتهم " (الصادر فى عام ٢٠٠٢) فيناقش الجوانب العديدة لأزمة العالم الإسلامى فى القرن العشرين وعلى مشارف القرن الحادى والعشرين، بل ويبين أيضا التوجهات الممكنة للتغلب على هذه الأزمة. وعلاوة على هذا يهتم الكتاب ببحث العديد من المسائل المهمة بالنسبة لمصير العالم الإسلامى خاصة والعالم المعاصر ككل على وجه العموم. ويهتم الكتاب بدائرة واسعة من الموضوعات بدءا من أزمة الهوية الدينية وأزمة القيم الحضارية المعاصرة، ومرورا بفلسفة العولمة أو أيديولجيتها وتأثيرها على وضع العالم الإسلامى فى الوقت الحاضر، وانتهاء بتكوين نموذج روحى وثقافى موحد للعالم الحديث. بينما يتضمن كتابه : " تقبل المسلمين للديانات الأخرى " (الصادر فى عام ٢٠٠٦) بحثا باللغة الفرنسية وثلاثة أبحاث باللغة الإنجليزية وتشكل هذه الأبحاث رؤى المؤلف بشأن الحوار بين الديانات بشكل عام، وعلى وجه الخصوص من منظور التجربة الثقافية التاريخية بالبوسنة والهرسك.

وقامت بنشر الكتاب الموجود بين أيدينا كلية الدراسات الإسلامية بسرايفو، وهى مؤسسة رفيعة المستوى للتعليم الإسلامى ومركز رئيسى لنشاط الاستعراب فى البوسنة والهرسك وفى منطقة البلقان على وجه العموم. وهى مدعمة بتراث عريق متعدد التوجهات ترجع بداياته إلى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى ومستمر إلى الوقت الحاضر.

وتنشر الكلية مؤلفات أساتذة الكلية وأبحاثهم، كما تنشر ترجمات لأهم الدراسات الإسلامية العالمية، وهذا بالإضافة إلى نشر الكتب المرجعية الخاصة بطلاب الكلية. وقد شكلت الكلية لجنة خاصة بالموافقة على مقترحات النشر وتمويل نشرها من الاعتمادات المخصصة لهذا الغرض بالكلية. وإنها لطويلة حقا قائمة المؤلفات والدراسات التى قامت الكلية بنشرها.

وفى الختام، أسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا له، وأن يعين عليه وينفع به.

جمال الدين سيد محمد

مقدمــــة

أثار علم اللاهوت المسيحى بعد ظهور الإسلام مباشرة فى القرن السابع الميلادى وانتشاره فى مناطق آسيا وأفريقيا وأوروبا مشكلة وضع الإسلام ونبيه محمدﷺ فى نطاق تاريخ "الخلاص الإلهى"، وقامت بتحديد الفهم السلبى للإسلام والمسلمين الحروب المديدة والمستنزفة التى خاضها العالم المسيحى ضد الإسلام وضد انتشاره صوب القارة الأوروبية، بدءا من الحروب الصليبية وانتهاء بالغزوات العثمانية. ولذا فقد كانت اللقاءات الأولى للمسيحيين السريانيين والبيزنطيين مع الإسلام والمسلمين إشارة إلى الرفض والإدانة على الصعيدين العقائدى والسياسى على حد سواء. وأصبح مثل هذا الموقف من جانب العالم المسيحى تجاه الإسلام والمسلمين هو صيغة الفهم المسيحى لعدة قرون فيما بعد، وهو شكل فهم التقاليد الدينية والثقافية الأخرى خارج نطاق المسيحية وخارج نطاق أوروبا[1].

إلا أن التغيرات الثقافية والحضارية فى العالم الحديث اقتضت أيضا حدوث تحولات جادة فى الأسلوب الكنسى المسيحى لفهم الديانات العالمية الأخرى. وأخذ العالم المسيحى القروسطى (أى فى حقبة القرون الوسطى) والمتجانس فيما سبق ينهار ببطء. وواجه الإنسان المعاصر لعدة عقود العديد من الحقائق أو الظواهر ذات الطبيعة الدينية مثل الفن المقدس والمؤلفات اللاهوتية الفلسفية، وواجه فوق كل هذا أشخاصا أحياءً واقعيين تماما ينتمون إلى تقاليد روحية وثقافية متنوعة، وهى تقاليد لا يمكن اليوم أن ينكر قيمتها الدينية والثقافية رجل عاقل حكيم يبحث فى ظاهرة التدين. ولذا فإنه بمقدورنا دون تحفظ القول بأن الرحلة من كون دينى إلى كون آخر هى التجربة الوحيدة الجديدة لإنسان القرن الماضى. وبعبارة أدق فالأمر لا يتعلق بتجارب اكتشاف قارات جديدة، بل باكتشاف عوالم روحية ودينية جديدة. وتمت فى مدى زمنى وجيز كتابة العديد من الكتب والدراسات التى ينوه فيها المؤلفون المسلمون والمسيحيون إلى ضرورة إعادة النظر فى

الآراء التقليدية لكل منهم عن الآخر من أجل البناء المشترك للإنسان فى عالم أكثر احتراما وإنسانية. وهكذا على سبيل المثال فقد وجه محمد طلبى[٢] الأستاذ بالجامعة فى تونس وأيوب محمد أيوب (المولود فى عام ١٩٣٥)[٣] ومحمد عبد الله عضو المجلس المركزى لمؤتمر العالم الإسلامى[٤] وسيد حسين نصر [٥] وغيرهم الذين يعيشون فى عالم متعدد الديانات (فى فرنسا وأمريكا)، الدعوة إلى إزالة العديد من الأحكام المسبقة وربما الآراء التى يراها العالم المسيحى عن الإسلام والمسلمين، أو يراها المسلمون عن العالم الغربى وعن العالم المسيحى وإنجازاته الحضارية بوجه عام. وعلى العكس من ذلك توسع العديد من الكتاب الرومانيين الكنسيين، بعد الانتقال المسيحى من ديانة الحقيقة (لا نجاة خارج الكنيسة) إلى ديانة الإنسان ذى الاعتقادات المختلفة (لا يمنع الله الرحمة عن ذلك الإنسان الذى يبذل ما فى وسعه)، فى عقد الاتصالات داخل العالم على أنه "الكون كله ". فقد تناول الكتاب المسيحيون أمثال جون هيك[٦] وباول كنيتر[٧] وهـ. كونج [٨] إعادة التوضيح الفلسفى اللاهوتى الراديكالى للعقيدة المسيحية التى – وفقا لرأيهم – مثلت أكبر عقبة أمام "الدمج" الموضوعى للمسلمين فى نطاق تاريخ الخلاص أو– بعبارة أفضل – فى نطاق " التنظيم " الدينى للخلاص. ومن أجل هذا فإن المواجهة بين اللاهوت المسيحى وبين ديانات العالم أصبحت واحدا من أهم فصول البحث اللاهوتى فى القرن العشرين. وأدخل هيك وكنيتر المذكوران فى الحوار انطلاقا من تاريخ الأديان – فكرة المركزية الدينية المتعددة وهما يفسران العقيدة المسيحية بشأن التجسد الإلهى تفسيرا مجازيا. أما كونج وتيليش فقد قاما بإدخال فكرة اللاهوت المنهجى [٩] التى حددت بالتأكيد البحث اللاهوتى للعالم تحديدا جوهريا فى النصف الأول من القرن الحادى والعشرين.

وعلى نفس الهدى فى نطاق اللاهوت الأرثوذكسى تحدث – على سبيل المثال– ميركو جوريتش [١٠] وجيمس ش. كتسنجر [١١]. وذكّر الأول المسيحيين بدعوة القرآن أهل الكتاب إلى الحديث والحوار، وتم بذلك إلغاء الأحكام المسبقة بأن الإسلام " بداية للهرطقة " أو أنه ليس إلا وسيلة شرعية " لعمل سياسى قذر، أو ترويج سياسى حديث ". ودعا الثانى المسيحيين والمسلمين واليهود إلى القيام فى الوقت الحاضر من خلال الصلاة، من خلال المناجاة الداخلية، بالاقتراب بعضهم من بعض، أى باقترابهم جميعا بهذه الطريقة من المسيح أو من عيسى عليه السلام. وبالإصرار إصرارا خاصا على الممارسة الروحية للكنيسة الشرقية (العيسوية)[١٢] وعلى الممارسة الصوفية استند كستنجر إلى رينى

جونيون صاحب الشهرة الكبيرة وإلى فريتوف شون اللذين أكدا أنه "إذا سعى المرء إلى التخلص من الضيق الدوجماتى فإنه يتوصل عندئذ إلى معرفة أن الحقيقة لا تحتمل أية أشكال خارجية، إن الحقيقة ببساطة تسمو عليها بداخل الأشكال نفسها ".[١٣]

ومثل هذه النظرية التى أقامت عليها المدرسة الفلسفية للخلود عقيدتها، تعد من وجهة نظر إجمالى العقيدة الإسلامية أو الرؤية الإسلامية للعالم مشكوكا فيها إلى حد ما، لأنها تغفل الجزء الثانى من الشهادة. (محمد رسول الله) والجانب المعجز من الإسلام باعتباره صفته المتميزة. وفيما يتعلق بذلك أورد كتسنجر مثال رئيس الأساقفة الأرثونكسى جرجور بالاماس الذى كتب فى القرن الرابع عشر، وهو متأثر بتسامح ولطف المسلمين الذين التقى بهم، كتب فى رسالة منه موجهة إلى السلطان الأمير "يعرب عن أمله فى أنه سيأتى قريبا اليوم الذى يستطيع فيه المسيحيون والمسلمون أن يفهم بعضهم بعضا ". [١٤]

واجتاز المؤلفون المسيحيون، فيما يتعلق بتناول الإسلام والمسلمين، طريقا طويلا من التجاهل، مرورا بعجرفة الكنيسة المنغلقة المتسلطة تشريعيا، وانتهاءً بالتسامح فى العصر الحديث. وعلى هذا الدرب اعتبر العديد من المؤلفين المسيحيين أن مسألة الدور التاريخى للإسلام ومحمد تتسم بكثير من قلة الفطنة لأنها تبحث أو تتطرق" دون مبرر" إلى سر الله وإلى تنظيمه للخلاص. بيد أنه باتساع النظرة إلى العالم فى العصر الحديث وبظهور العلوم المقارنة عن الأديان و- أخيرا- بانتهاء الحقبة الاستعمارية تبين أن مثل هذه المسألة فى غاية الأهمية لأن" بذور الحقيقة " تشمل كل تلك الأشياء الموجودة فى العالم، أو بعبارة أفضل، فإن " بذور الحقيقة " تمنح المعنى النهائى لكل تلك الأشياء الموجودة، على الرغم من أن هذا ليس على الدوام واضحا إلى هذا الحد[١٥]. ومن أجل ذلك فإن تلك الأمور التى يمكن إدراكها حسيا تعد فى الوقت ذاته فرضا ولكنها – كما يقول علماء اللاهوت الكاثوليك المعاصرون – تعتبر أيضا مخاطرة كبيرة وباعتبارها على هذا النحو ينبغى أن يضعها علم اللاهوت الكاثوليكى فى اعتباره. وأيا كانت الحال، ففيما يتعلق بالإسلام قدم المؤلفون المسيحيون إجابات، ولكنها فى كثير من الأحيان مثيرة للجدل، ولا يمكن لأحد حتى فى الوقت الحاضر إغفالها عن عمد.

وقد مضت سبعة قرون تقريبا على توقعات بالاماس وما زال العالم الغربى المسيحى يعيش فى ظل موقفه المركزى الأوروبى المسيحى المثقل بالأحكام العقائدية المسبقة تجاه الإسلام والمسلمين إجمالا. واتضح هذا وضوحا خاصا فى حقبة ما بعد الاستعمار وما بعد الحرب الباردة من تطور العالم المعاصر– فى الهستيريا ذات الانتشار الواسع لمعاداة الإسلام والمسلمين الناجمة عن الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١على نيويورك وواشنطون، أو عن طريق وضع الإسلام فى علاقة طبيعية مباشرة للغاية مع العنف والإرهاب [١٦]. وبدأت هذه الأحداث فى إقناعنا قناعة جادة بأن بعض المسلمات الثقافية المهمة بالنسبة للحوار المسيحى الإسلامى قد تم استنفاذها، وأنه يجب علينا فى المستقبل الانفتاح معا من أجل إجراء حوار بين نصوص الكتب المقدسة، وهو الحوار الذى كان المسيحيون " لأسباب " يتجنبونه لفترة طويلة. وإذا كان لتجنب الحوار مع المسلمين عبر نصوص الكتب المقدسة ما يبرره فى أوروبا فى القرون الوسطى حينما كانت حضارتها واقعة تحت تأثير الإمبراطوريات الإسلامية القوية، ففى الوقت الذى تحقق فيه الشعوب الإسلامية تطورها التاريخى فى ظل نفوذ الدول الأوروبية القوية فإن كل تأجيل لمثل هذه المواجهة يعطى فحسب انطباعا بأنه عذر مكشوف وسياسى رخيص. ولذا فإن البحث النقدى للتقبل المسيحى للإسلام ولتعاليمه(للقرآن والنبى محمد ﷺ والشريعة إلخ..)، أو التقبل الإسلامى للمسيحية ولمؤسسها المسيح وللناموس والحاكمية وللنظام الكهنوتى وعلى الأكثر للكنيسة فى مستهل القرن الحادى والعشرين يصبح فيما يبدو أكثر أهمية من أى وقت مضى. وتوجد عن هذا الموضوع مؤلفات مهمة قديمة وحديثة على حد سواء مكتوبة بلغات عالمية متعددة [١٧]. وللأسف فلم يتم بحث الظاهرة المذكورة بحثا أعمق وأشمل فى الفكر النظرى والاجتماعى بالبوسنة والهرسك حتى الآن[١٨]. ويبدو لى أن هذه أسباب كافية لأن نتناول مسألة الفهم المسيحى أو الغربى للإسلام ولنبيه محمد ﷺ تناولا أكثر جدية وبأسلوب مسئول إلى حد كبير. ومن المرجح أن كثيرين سيطرحون سؤالا عن سبب الرجوع إلى زمن بعيد فى تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية. وأنتمى إلى عداد أولئك المؤلفين الذين يعتبرون أن مثل هذا التناول فى زماننا المعاصر له أهميته الأكيدة، فى المقام الأول من أجل ألا نكرر نفس الأخطاء ونحن على مشارف الألفية الثالثة، وتبعا لذلك من أجل أن نتعلم من إخفاقات السابقين لنا وأن نتعلم أيضا من إنجازاتهم

ونحن نتحرر من العديد من الأحكام التاريخية المسبقة ومن الأحقاد الشخصية. ومن الممكن فحسب بمثل هذه المعارف خلق أشكال جديدة من التبادل بين هاتين الحضارتين.

ولكن، قبيل أن نتصدى لعرض الموضوع المبين، من الضرورى تحديد وتعيين حجم الأفكار الرئيسية المتضمنة فى هذا الكتاب (المصادر المسيحية). وحينما يتعلق الأمر بالمصادر، فالمفهوم هنا تحت هذا التعبير الوثائق الكنسية أو الخاصة بمجامع الأساقفة والمنشورات البابوية العامة وبوجه عام المراجع المسيحية الكلاسيكية والسكولاستية، والمستغربة أو الاستشراقية، وتشمل الفلسفة واللاهوت والتاريخ والأدب والدراسات الاستشراقية. والمقصود هنا بتعبير الكتاب المسيحيين أتباع الكنيستين الشرقية والغربية، بمقارهما فى الإسكندرية والقسطنطينية وأنطاكية وروما، وكذلك الكتاب المسيحيون العلمانيون الذين وجهوا انتقادات إلى الإسلام والمسلمين انطلاقا من أنظمة متنوعة فى التفكير.

وخصصنا الجزء الأول من المتن، منطقيا، لعلماء اللاهوت البيزنطيين المسيحيين الأوائل للكنائس الملكية واليعقوبية والنسطورية، نظرا لأن رؤيتهم للإسلام حددت فى الأساس الموقف المسيحى أو بعبارة أصح موقف الكنيسة من الإسلام والمسلمين فى القرون الوسطى وفى الحقبة التاريخية الثقافية للتنوير. وهذا ملاحظ إلى حد كبير فى المؤلفات الغربية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لأننا نجد فيها، كما سنرى، مواقف وأفكارا مماثلة ولكنها الآن مبينة بشكل مغاير ثرى ودقيق على الصعيد الأدبى.

ووجهنا اهتمامنا فى الجزء الثانى إلى التقبل المسيحى أو الغربى للإسلام بدءا من إسبانيا القروسطية ومرورا بعصر النهضة والتنوير والعلوم التاريخية النقدية للقرن التاسع عشر، وانتهاءً بالمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى الذى دخلت به الكنيسة الكاثوليكية مرحلة جديدة من التفهم للديانات غير المسيحية. وبعبارة أخرى فهذا يعنى أن هذا الكتاب، على الرغم من أننا اعتمدنا فى إعداده فى بعض الأحيان – من أجل الوضوح ومناقشة المواقف – على مؤلفات حديثة لكتاب مسيحيين ومؤلفين غربيين بوجه عام، لن يشمل أولئك المؤلفين الذين عرضوا آراءهم بشأن الإسلام ونبيه محمد ﷺ فى النصف الثانى من القرن الماضى، وذلك لأن تقبلهم للإسلام بسبب التشعب النظرى الضخم ومن ثم بسبب أهميته البالغة بالنسبة للنقاش الغربى الإسلامى المعاصر سيكون، إن شاء الله، موضوعا لبحث منهجى ومنفصل تماما من جانبنا.

ومن أجل هذا فقد خصصنا، لأسباب، الجزء الأكبر من محتوى الكتاب لمواقف المؤلفين الكنسيين والعلمانيين الغربيين، وذلك لأن العلاقة المشتركة بين العالمين الغربى والإسلامى لها الأهمية الحاسمة بالنسبة للفكر النظرى والاجتماعى المعاصر. وحينما نتكلم عن بدايات العلاقات الإسلامية بالغرب فإننا، فى الواقع، نتحدث عن علاقات المسلمين بأوروبا المسيحية التى كانت فى ذلك الحين نموذجا بلا منازع للغرب، وعلى أساسه تطور العالم الغربى وهو يرث ديانتها وثقافتها وتقبلها المتميز للشعوب المتدينة والمثقفة الأخرى. ولذلك ينبغى التشديد على أننا فى هذا السياق لا نستخدم مفهوم أوروبا أو الغرب بمعناه الجغرافى والثقافى فحسب بل بدرجة أكبر بمعناه الميتافيزيقى. وهناك حاجة أشد فى الوقت الحاضر أكثر من أى وقت مضى للتحدث عن أوروبا بوصفها مفهوما ميتافيزيقيا. وليس بمقدورنا أن نقلل من قدر الدين باعتباره مكونا مسيطرا فى اللقاءات بين المسلمين والمسيحيين لأنه كان أحد العناصر الأكثر أهمية فى خلق كلتا الجماعتين أو تكوينهما قبل عملية علمنة العالم الغربى. ومن أجل هذا فإنه تهمنا المقالات والدراسات التى تعالج وضع المسلمين داخل بعض الدول الأوروبية الغربية، على سبيل المثال، وضع المسلمين فى فرنسا وبريطانيا العظمى وأمريكا... إلخ [١٩].

واجتهدنا فى عرض المحتوى عرضا ماديا تاريخيا، وهذا يعنى التقديم بشكل موجز لبعض من أبرز علماء اللاهوت ورجال الدين والفلاسفة والمتخصصين فى الإسلام، وبوجه عام تقديم المؤلفين الغربيين المسيحيين، أى عرض أفكارهم ومؤلفاتهم الأساسية، وقمنا بعد ذلك بتوجيهها توجيها تفسيريا دينيا وفقا للمعارف المتاحة لنا من تاريخ الأفكار وتاريخ الفلسفة، وعلى وجه الخصوص وفقا للمبادئ الأساسية للإسلام وتعاليمه.

وينبغى فهم محاولتنا هذه على أنها مجرد مقدمة لبحث أكثر جدية وتدعيما بالأدلة فى المؤلفات الضخمة التى تطورت فى هذا المضمار بالشرق والغرب خلال ما يربو على ألف عام فى مجالات الفلسفة والقانون واللاهوت والفن، أو فى الثقافة على وجه العموم.

وفى النهاية أريد أن أبرز أننى وجدت الدوافع لتقديم هذا العرض الموجز لتطور الرؤية المسيحية أو الغربية للإسلام فى مؤلفات كثير من المؤرخين والمتخصصين فى الثقافة وعلماء اللاهوت المعاصرين أمثال: ج.هيك و كنيتر و كونج وسيد حسين نصر ومحمد أيوب وى. مبارك ور. كاسبر ود. نورمان (*) و أ. حورانى و برنارد لويس وهشام جيت و ك.أرمسترونج و ر. قبانى وغيرهم، بالإضافة إلى الشروح الكلاسيكية. والأكثر من ذلك، كان بعض من مؤلفات الكتاب المذكورين هى المصادر الوحيدة التى لا غنى عنها فى توضيح تحركات حضارية وثقافية معينة فى نطاق تاريخ أوروبا الحديث، وكذلك فى استخدام العديد من المعلومات التاريخية والببليوجرافية التى، للأسف، لم تسنح لى الفرصة للوصول إليها بشكل مباشر.

ولنتحرك من البداية ! ولنرجع إلى الوراء فى التاريخ، إلى البدايات الأولى للمواجهة بين المسلمين والمسيحيين.

(*) - دانيل نورمان أحد الباحثين المشاهير للرؤية الغربية تجاه الإسلام بدءا من الغرب اللاتينى وحتى منتصف القرن الماضى، وقد أصدر عدة كتب عن هذا الموضوع.(المترجم)

الهوامش

١- انظر ص٢١، E.Benz , Ideen zu einer Theologie der Religion-sgeschichte .1960.

مذكور فى : روسينو جيبلينى، لاهوت القرن العشرين KS... زغرب، فى ١٩٩٩، ص٥٠٥.

٢- ١٩٧٧، تونس. M.Talbi , Islam et dialogue.

٣- يتعلق الأمر بمسلم لبنانى كيف تلقى تعليمه فى المؤسسات التعليمية المسيحية، وانطلاقا من هويته الدينية الخاصة به كان يحافظ بإصرار على موقف إيجابى تجاه المسيحيين. وفى نص بعنوان :

Muslim views of christianity : some modern examples,LACH . 10,1984 P. 163.

لا يتجنب الحديث عن العقيدة المسيحية، إلا أنه يسعى إلى تفسيرها لا بالمعنى الذى تعرفه الكنيسة الأولى، بل بمعنى دور المسيح فى نطاق الخطة الإلهية فيما يتعلق بالإنسان وتاريخه. وبعبارة أخرى، فهو يتناول المسيح بوصفه إنسانًا، بصفته أحد خدم الله، ولكن أيضا باعتباره كلمة الله. ووفقا لرأيه فالأفكار المذكورة واضحة بجلاء فى القرآن وبهذه الطريقة تقدم إطارا أساسيا للموقف الدينى الإسلامى من المسيح.

٤- انظر مقاله الذى تم به تحديد اتجاهاته وتوضيحها من أجل الحوار، وهو منشور فى٢، Una Saneta، رقم ١٩٧٦، ص. ١٦٣- ١٧٢، قارن، Nova et Vetera سرايفو، ١٩٧٩، XXIV رقم ٢، ص. ١٨١- ١٨٤.

٥- انظر، سيد حسين نصر، الحوار الإسلامى المسيحى : المشاكل والمعوقات التى ينبغى بحثها والتغلب عليها، مجلة علامات الزمن، العدد ٩- ١٠، سرايفو ٢٠٠٠.

٦- Jh. Hick ,The Myth of God Incarnate , London . 1977

; God and the Universe of faiths . 1973.

جون هارود هيك أستاذ وعالم لاهوت وفيلسوف فى الدين (١٩٢٢-٢٠١٢). مولود فى سكاربورج بإنجلترا. قدم مساهمات فى اللاهوت الدينى عن الكريستولوجيا والاسكاتولوجيا والتيوديسيا. وفى فلسفة الدين قدم مساهمات فى إبستمولوجيا الدين وتعدد الأديان. (المترجم)

٧- P. Knitter , The Myth of Christian uniqueness, London . 1987

بول كنيتر عالم لاهوتى بارز فى تعدد الديانات بولاية نيويورك. وتعالج أبحاثه وكتبه نفس الموضوع، علاوة على مسألة الحوار بين الديانات. (المترجم)

٨- هـ. كونج، المسيحية والديانات العالمية، زغرب. 1995، Theologia in Commino,1987

بيان عن الأخلاق العالمية، شيكاغو. ١٩٩٣، ترجمة د. ماتو زوفكيتش، الناشر الفرع الكرواتى للمؤتمر العالمى للديانات من أجل السلام : لمزيد من التفاصيل انظر،

.American Journal of Islamic Social Sciences , IIIT-AMSS , volume , 18 , summer 2007 , numb.3

وهانزكونج هو عالم لاهوت سويسرى وقسيس رومانى كاثوليكي وأستاذ اللاهوت المسكونى (وهو اللاهوت الذى يبحث فى مسألة الحوار بين الطوائف المسيحية) بمدينة توبنغن بألمانيا. وهو مولود فى عام ١٩٢٨ فى لوزن بسويسرا. وقد أدين من جانب الفاتيكان بسبب آرائه ومواقفه غير القويمة دينيا. وله فضل فى تحريك الحوار بين المسلمين والمسيحيين. (المترجم)

٩- عرض ج. هيك وجهات نظره فى هذا الصدد فى كتاب

The Metaphor of God Incarnate, SCM press LTD , London , 1993 , pp. 99113-

ويتحدث أيضا عن هذا ولكن فى إشارات روسينو جيلينى، المؤلف المذكور، ص ٤٨٥ – ٥٠٥.

١٠- م. جوريتش، بالرغم من ذلك لا يمكن لأحد بدون الآخر، بلغراد، ٢٠٠١.

Hesyhia : An Orthodox OPENING TO Esoteric Ecumenism , New yorkv-١١

٢٠٠١- **جيمس شيرمان كتسنجر** أستاذ اللاهوت والفكر الدينى بجامعة كارولينا الشمالية بالولايات المتحدة الأمريكية، كما أنه متخصص فى المسائل المتعلقة بالكنائس الأرثوذكسية الشرقية. (المترجم)

١٢- عن هذا انظر دراسة أ. يفتيتش، مقدمة فى العلم الصوفى المسيحى الشرقى عن المعرفة، مجلة الدراسات الفلسفية، X V بلغراد، ١٩٩٨، ص ١٠١ – ١٥٤.

13- Frithjof Schoun , Chrisiatianity - Islam Essays on Esoteric Ecumenism, Bloomington , Indiana :World Wisdom Books 1985;Understanding Islam,Bloomington, Indiana,World, Wisdom Books,1994

انظر أيضا، نيفاد كامتيران، الفلسفة المتواترة فى فكر رينى غينون وفريتوف شون وسيد حسين نصر، دار القلم، سرايفو ٢٠٠٢.

وريني غينون (١٨٨٦-١٩٥١) كاتب ومفكر فرنسى، ومعروف أيضا باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وذلك لأنه فى الفترة الأخيرة من حياته أسلم وتزوج فى مصر وحصل على الجنسية المصرية وتم دفنه بالأراضى المصرية. وقد ترك أثرا لا يمحى فى دراسات مقارنة الأديان بالشرق الأقصى (اليابان والصين والهند) وفى دراسات التوحيد (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وله باع فى مجال الميتافيزيقيا والعلوم المقدسة والدراسات التقليدية والرمزية والاستهلالية.(المترجم)

وفرينوف شون (١٩٠٧- ١٩٩٨) فيلسوف سويسرى شهير وكاتب لعديد من الأبحاث فى مجال الدين والروحانيات. (المترجم)

١٤- قارن.John Meyendorf , st. Gregosy Palamas and Orthodox Spiritualiy (1974). 106

١٥- ١، ٢، ١١، Ad Gentes

١٦- يندر المؤلفون المسيحيون الذين لم يستغلوا الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطون من أجل الشيطنة البديهية للمسلمين، بل إنهم اكتشفوا فيها ضرورة عاجلة لكى يواجه المسلمون والمسيحيون العوائق التى تفصل بينهم وكيفية التغلب عليها، ومن أمثالهم الكاتب الإسبانى بول لونده الذى عرض عرضا رائعا فى كتابه " الإسلام، الدين – الثقافة – التاريخ "، دار زنانية للنشر، زغرب، ٢٠٠٢، المبادئ الأساسية للعقيدة الإسلامية والمنجزات الحضارية المثيرة للإعجاب للمسلمين.

١٧- انظر على سبيل المثال،

Ivan Damascenski , De Haeresibus 100101/ ,MPG XCIV, 764.

Daniel J. Sahas , Jahn of Damascus an Islam , Leiden – Brill . 1972.

R. casper , Tráite de théologie musulmane, Rome . 1987.

Th. Khoury , Les theologiens byzantins et L'islam, Lyon , 1966.

Yoakim Moubarac , La pensee chretienne et L'islam, Bayrouth , 1977.

الجويني، شفاء الجليل في التبديل، بيروت، ١٩٦٨.

Ahmad Abdel Vahhab, Dialogue transtextuel entre le christianisme et L'islam , Paris , 1987.

Isma'il Ibrahim Nawwab ," Muslims and the West in History , in, Muslims and the west Encounter and Dialogue, Washington, 2001, 51- 1.

(John Esposito, Zafar Ishaq Ansari), Abdurrahim Kidwai , Perceptions of Islam and Muslimsin English Literature : A H istorcal Survey in Encounter 53 -86....

Hussin Mutalib, " Beyond Pride and Prejudice Western Perceptions:of Islam and the Muslims Encounter, ..., 10287- David R.Blanks& Michael Frasseto , Western Views of Islam in Medieval and Early Modern E urope , New york , 1999.

١٨- انظر، على سبيل المثال، هـ. كونج، المسيحية والديانات العالمية (تمهيد للحوار مع الإسلام والهندوسية والبونية). دار نشر نابريد، زغرب، في ١٩٤٤: سيد حسين نصر، " الدين والديانات : تحدى العيش في عالم متعدد الديانات ". حقوق الإنسان في سياق النقاش الإسلامي الغربي، إصدار المركز القانوني لصندوق المجتمع المفتوح للبوسنة والهرسك، سرايفو، في ١٩٦٦، ص ١١-٤٠ : عدنان سيلاجيتش، " تقبل الديانات الأخرى في المؤلفات القديمة للمسلمين ". مجموعة دراساتَ كلية الدراسات الإسلامية، سرايفو، في ٢٠٠١،ص. ٧٣-٩٢: ع. سيلاجيتش، " نحو الوعي المسكوني الشامل ". مجلة حوار،العدد رقم ٦، في ١٩٦٦ : نفس المؤلف، ضرورة وإمكانية الحوار الإسلامي المسيحي – الرؤية الإسلامية، مجلة فره بوسنة، السنة الثانية، العدد رقم ٢. سرايفو في ١٩٩٩: ماتوزوفكيتش، الحوار بين الأديان من المنظور الكاثوليكي في البوسنة والهرسك، سرايفو في ١٩٩٨: كارل – جوزيف كوشيل، الخلاف حول إبراهيم، دار نشر ضوء الكلمة، سرايفو في ٢٠٠٠: رشيد حافيظوفيتش، المسلمون في حوار مع الآخرين ومع أنفسهم – نماذج تاريخية مقدسة، صادر عن دار القلم، سرايفو في٢٠٠٢.

١٩- انظر،

Sadak Salem , L'Islam et les musulmans en France , Tougui , Paris , 1987 Zafar Ishaq Ansari and John L.Esposito, Muslims and the West Encounter and Dialogue , Georgetown Univeristy , Washington , 2001.

الفصل الأول

عرض موجز للرؤية المسيحية
المبكرة عن الإسلام

اللقاءات بين المسلمين والمسيحيين فى المشرق[1]

من المعلوم أن المسيحيين التقوا لأول مرة بمحمد ﷺ وبالمسلمين فى وقت نزول القرآن، أى خلال حياة محمد ﷺ ، وإبان زمن الفتوحات الكبرى للمسلمين وقعت دول " الهلال الخصيب "(فلسطين وسوريا ووادى ما بين النهرين) تحت الحكم الإسلامي (فى الفترة من عام ٦٣٣وحتى عام ٦٥٩م). وكانت الدول المذكورة مسيحية بكاملها تقريبا، وبها ثقافة وعلم وفلسفة ولاهوت على مستوى رفيع من التطور، وبإيجاز لها أدب ثرى مكتوب باللغتين الإغريقية والسريانية. وكان العدد الكبير من مسيحى الدول المذكورة ينتمى إلى أتباع العقيدة المونوفيزية(*)(إلى اليعقوبيين والأقباط) والنسطوريين، الذين -بعد انفصالهم عن الكنيسة الكبيرة – أعلنت الكنيسة الرسمية انشقاقهم. وكانت الكنيسة الكبيرة أو المسكونية فى حوالى عام ٦٠٠م تجمع أكبر عدد من المعتقدين بالمسيحية، ولكنها هى نفسها انقسمت فيما بعد إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وإلى الكنيسة الأرثونكسية الشرقية وإلى العديد من الجماعات الكنسية البروتستانتية المعروفة فى العالم فى الوقت الحاضر. وكان العدد الأكبر من المسيحيين العرب يتبعون الجماعات المذكورة. ومن المهم هنا التأكيد بأن المسيحيين بمكة، وهم على الأرجح من النسطوريين، كانوا على معرفة ضعيفة بتعاليم العقيدة الكنسية المسيحية الرسمية. ويمكن هنا، تمييز

(*) العقيدة المنوفيزية : كلمة ذات أصل إغريقى تشير إلى العقيدة المنادية بالطبيعة الواحدة للمسيح. ولها مسميات أخرى ويعتنقها اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البرادعى. وجدير بالذكر أنه قد تم التنديد بها فى مجمع خلقدونية فى عام ٤٥١م. (المترجم)

أحد القساوسة أو الرهبان مثلما كان ورقة بن نوفل [٢]، قريب زوجة الرسول ﷺ السيدة خديجة. علاوة على ذلك، فقد كان الرحالة التجار من مكة، بما فيهم هنا محمد، الذين كانوا يرحلون إلى غزة ودمشق بالدولة البيزنطية، يعرفون فحسب بعض الخواص الظاهرية للمسيحية دون التعبير تجاهها عن أى اهتمام خاص. ومن ناحية أخرى، كان يوجد أيضا فى مكة – من حين لآخر – عمال حرفيون ماهرون من أتباع الكنيسة البيزنطية. ولم يكن محمد ﷺ، فى الفترة الأولى من تكوين الجماعة الإسلامية، ينظر إلى اليهود والمسيحيين على أنهم أفراد يحميهم مجمع نيقية أو خلقدونية، الكنيسة أو المعبد الذى تم فيه وضع الوصايا العشر، بل ينظر إليهم على أنهم أناس بعث الله لهم رسلا من عنده. ولذا فإن النبى ﷺ وفقا لذلك التحذير القرآنى (الآية رقم ٦٢من سورة البقرة والآية رقم ٧٢ من سورة المائدة)، لم يقدح قط اليهود والمسيحيين الذين انقلبوا ضده، بل كان يقول لهم "كونوا شهداء على أننا أسلمنا لرب واحد"! ومن الطريف أن ألفريد جويلوم، المعروف بموقفه الملتبس للغاية من الأحاديث النبوية، استخدم فى كتابه "تعاليم الإسلام" [٣] هذا الحديث النبوى كأكبر دليل على التسامح الرحيب من جانب المسلمين تجاه اليهود والمسيحيين.
واستمر مثل هذا الموقف إزاء المسيحيين كذلك فيما بعد إبان المواجهة الأكثر اتساعا وأشد جدية بين المسلمين والمسيحيين التى وقعت نتيجة لانتشار أفراد الجماعة الإسلامية فى مناطق العالم الإغريقى الرومانى. ويكفى أن نسوق حقيقة أن الخلفاء فى العصرين الأموى (٦٥٨–٧٥٠م) والعباسى (٧٥٠ – ١٥٠٠) كانوا ينتفعون بالعلماء المسيحيين، كما على سبيل المثال فى الطب (فقد كان الطبيب الخاص بالخليفة فى بغداد مسيحيا: حنين بن إسحق)، ومترجمين للتراث الروحى الإغريقى، وأيضا رجالاً للإدارة فى دمشق. وتؤكد لنا امتياز العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، على سبيل المثال فى عهد الأمويين، حقيقة مفادها أن المسيحيين كانوا يتحركون دون عراقيل والصليب معلق حول رقابهم مع إعرابهم فضلا عن ذلك عن مشاعرهم فى أماكن العبادة الخاصة بأصدقائهم المسلمين [٤].
وكانت هذه الاتصالات بين المسلمين والمسيحيين ودية مفعمة بالتفاهم والاحترام المتبادل على أعلى مستوى بين الخلفاء وبين البطارقة على حد سواء وبين الناس العاديين المؤمنين، كما كانت الحال مع أهالى بغداد أو سكانها. وسيكون طريفا بشكل خاص ومهمًا فوق كل هذا دراسة ظاهرة العلاقات المبكرة بين المسلمين والمسيحيين فى مجال الممارسة الثقافية للعادات. وذلك لأن التاريخ يعلمنا أنه يوجد تناقض معين فى كثير جدا من الأحوال بين الحوار الرسمى أو الحوار بين المؤسسات وبين حوار المؤمنين العاديين. وبعبارة أدق فإنه لا يمكن للطرفين المذكورين فى كثير جدا من الأحيان أن يكونا فى معية نظرا

لأن عالمية معتقداتهما ليست متماثلة على الدوام: فعند الأوائل سياسية أكثر، بينما عند الآخرين دينية. ويتعلق الأمر بمتغير سوسولوجى هام بالنسبة للدراسة المثمرة لتاريخ الحوار بين الثقافات والديانات حيث إن الوجود المادى لديانتين أو لعدة ديانات أو تقاليد ثقافية فى مكان واحد ليس ضمانا كافيا لكون أتباعهما على معرفة طيبة ببعضهم، ولكونهم يحققون المستوى اللازم من التبادل الحضارى والثقافى.

وتتحدث فى الغالب عن الإسلام مؤلفات الكتاب المسيحيين الشرقيين الذين كانوا يعيشون داخل الدولة الإسلامية، وكانت مكتوبة باللغات الإغريقية والسريانية والقبطية، وعلى الأكثر باللغة العربية، والأكثر من ذلك كان بعض منها مكتوبا فى شكل إطار فكرى جدلى أو دفاعى عن الدين. وينبغى ذكر تيودور أبو قرة، الأسقف الملكى من حران المتوفى بعد عام ٨٢٥م، وتيموتى الأول النسطورى المسيحى من بغداد (٧٢٨-٨٢٣م.) ويوحنا الدمشقى (٦٧٥- ٧٥٠ م)، وأبو راعيت الأسقف اليعقوبى من تكريت (فى القرن التاسع)، ويحيى بن عدى (٨٩٣- ٩٧٤م) المدير اليعقوبى أو ناظر المدرسة الفلسفية ببغداد، وثور بن المكف الأسقف القبطى من بلدة أشمون المصرية (المتوفى فى حوالى عام ٩٨٠ م)، وابن زرعه الفيلسوف اليعقوبى من بغداد (٩٤٣-١٠٠٨م) وباولو الأنطاكى الأسقف الملكى من صيدا (فى القرن الثانى عشر)، ... إلخ (٥). وذلك باعتبارهم أهم مؤلفين.

وسنذكر عنهم بضع كلمات، بعبارة أدق عن رؤيتهم للإسلام نظرا لأنهم أكثر من هامين بالنسبة للموضوع الذى نبحثه فى هذا الكتاب. ومن الضرورى قبل عرض أفكارهم ومواقفهم بشأن الإسلام ومحمد ﷺ تناول مفهوم الكنائس الشرقية ونشأتها ونظامها الكهنوتى الهرمى ووضعها فى نطاق علم الكنائس الكاثوليكى (٦).

* عن الكنائس الشرقية

بوفاة الإمبراطور تيودوس الأول فى عام ٣٩٥م انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى إمبراطوريتين شرقية وغربية. ويتعلق تعبير الكنيسة الشرقية بتلك الجماعات الكنسية المسيحية التى تعود فى أصلها إلى أحد المراكز المطرانية الرئيسية للإمبراطورية

الرومانيـة الشرقيـة، أى إلـى الإسكندريـة وأنطاكيـة والقسطنطينيـة. وتعبيـر الكنيسـة الكاثوليكيـة الشرقيـة يتعلـق بشكل خاصـ بالكنائسـ التى تعتـرف بسلطـة أسقف روما أى البابـا. ويهمنـا فـى هـذا الإطار إبـراز الثـلاث جماعات الدينيـة التاليـة : النسطوريين والمونوفيزييـن؛ أى اليعقوبييـن والملكييـن؛ أى الكنيسـة البيزنطيـة. وبإمعان النظر فى الترجمـة العربيـة لصيغة الثالـوث الأقدس القبادوكيـة بدأ الشهرستانـى المشهور نقاشا مـع التأكيد بأن جميـع الطوائف المسيحية تقر بالإيمان بالأقانيـم الأبدية الثلاثة وبجوهر واحد(٢).

ويشير تعبير " جميع الطوائف المسيحية " إلى الجماعات المذكورة للمسيحيين: الملكيين والنسطوريين واليعقوبيين الذين كانوا معروفين للمسلمين على أنهم أتباع للمذهب الثالوثى الأرثونكسى. وبعبارة أدق فالتعبير المذكور لا يشمل طوائف المقدونيوسية والسابلية والأريوسية التى عرفها المسلمون على أنهم أتباع المذهب الثالوثى غير الأرثونكسى. وذلك لأنه ظهرت فى القرن الثانى الميلادى فى نطاق العلم المسيحى عن الثالوث وفى إطار علم الدراسات المسيحية نظريات متنوعة أدت إلى الدعوة إلى عقد المجامع الكبيرة التى تم فيها الإعلان عن هرطقة هذه الطوائف التى تتميز بسمة مشتركة وهى رفض أبدية الأقانيم وحقيقتها، وهما فى المقام الأول طائفتان تتبعان مذهبى الملكانية وهما: التبنى والشكلية. ويعتبر أتباع الطائفة الأولى المسيح شخصا حقيقيا غمرته القوة الإلهية فى إحدى اللحظات، ربما عند تعميده فى الأردن، وجعلته إلها وبهذه الطريقة جعله الرب "ابنا له ". والرب الأصلى ليس إلا الإله الأب. ورأى الآخرون (السابليون) فى المسيح طريقة ظهور الإله الواحد الأحد، الذى يظهر فى مرة ويقوم بعمل الأب، وفى مرة أخرى باعتباره ابنا، وفى مرة ثالثة كروح قدس. وبناء على ذلك يمكن القول بأن الأب كان يتحمل من أجل البشر ولذلك أطلق عليهم ترتوليان اسم " الباترباسيانيستي".ويقدمهم الشهرستانى فى كتابه "الملل" بصفتها نحلة ترى أن الله هو جوهر و أقنوم، ولكن له ثلاث صفات أو خواص تتوحد فى جملتها فى جسد المسيح. والمعنى الضمنى لهذا المذهب هو ما يلى: لا تختلف الخواص الثلاث فيما بينها ولا تختلف عن الجوهر الأقنومى، إنها فى الحقيقة أسماء نقية سيقوم ببحثها فيما بعد مذهب الأسمانية السكولاستى. وهنا ينبغى أيضا نكر طائفة المقدونيوسية التى تعلم أن الروح القدس مخلوقة، ثم آريوس (٢٦٠- ٣٣٦م) من الإسكندرية الذى كان يعلم أن الروح القدس والابن مخلوقان، أى إن اللوجس

ليس هو الرب الحقيقى، وليس أبديا ولا قادرا، ومن ثم فهو يختلف عنه اختلافا تاما، ولذلك يمكننا أن نسميه نصف إله (خالق الكون) لأن الألوهية لا تخصه بذاته. ومن أجل هذا فإن المجمع الكنسى فى نيقيه (فى عام ٣٢٥م) سيعلن المبدأ (مبدأ الهومسية) القائل: المولود من جوهر الأب باعتباره من نفس الجنس، الله من الله، النور من النور، إله حق من إله حق، مولود، غير مخلوق، مساو للأب فى الجوهر.

ورغم أنه ظهرت قبل ذلك بكثير هرطقات وانشقاقات معينة داخل الجماعة المسيحية فقد نتج عن مجادلتين فى علم الكريستولوجيا (*) من القرن الخامس الميلادى انقسام الكنائس الشرقية التى بقيت حتى الوقت الحاضر. وفى أواخر القرن الرابع حصلت الكنيسة المسيحية المسكونية، بمراكزها الرسولية الخمسة، على تنظيمها، بينما تم بعناية تحديد تعاليمها فى المجمعين الأول والثانى وتم تعضيدها بشكلها هذا من السلطة الإمبراطورية الرومانية. بيد أنه تمت فى الدوائر الكنسية للشرق مواصلة البحث التأملى للمبادئ الأساسية للتعاليم المسيحية، وعلى وجه الخصوص فى الإسكندرية وأنطاكية. وكان موجودا بين علماء اللاهوت بمدرسة الإسكندرية اتجاه إلى تأكيد ألوهية عيسى على حساب بشريته، بينما كان الاتجاه المناقض راجحا فى مدرسة أنطاكية. وكان مذهب الإسكندرية متركزا على نحو ما حول أبولينار من لاوديسيا الذى كان يعلّم أن طبيعة عيسى إلهية فى الأساس، أى إن المسيح كان إلها وأصبح بعد ذلك إنسانا، وطبيعته البشرية ليست سوى مجرد شكل. وتبعا لذلك فإنه من الممكن أن يكون لدى المسيحيين المبرر، بالمعنى الكامل، لتسميتهم مريم البتول فى صلواتهم بأنها أم الرب. وعلى النقيض من ذلك فإن مذهب أنطاكية الذى يرجع إلى تيودور من موبوستيا (٣٥٠– ٤٢٨م)، كان يؤكد انفصال الطبيعة الإلهية عن الطبيعة البشرية للمسيح، مع الاعتراف بالطبيعة البشرية على أنها " مسكن " لإلوهيته. وكان أتباع هذه المدرسة يتخيلون المسيح على أنه إله داخل إنسان، مع اعتبار مريم البتول أما للمسيح كإنسان وليست أما للمسيح كإله. وبعبارة أخرى فمن غير المقبول تسمية مريم البتول " بأم الرب"، وأثارت كلتا العقيدتين الأولى والثانية الشك فى جوهر التصور المسيحى للخلاص أو الافتداء.

(*) علم الكريستولوجيا هو علم يدخل فى نطاق الثيولوجيا المسيحية، ويهتم بالتحليل اللاهوتى لشخص المسيح وعمله. (المترجم)

وذهب إلى أبعد من ذلك نسطور[8]، وهو واحد من علماء اللاهوت بمدرسة أنطاكية، منكرا إمكانية توحد " الأقنوم" بين " الشخصية " الإلهية والبشرية فى المسيح. ويرجع أصله إلى بلاد ما بين النهرين، ومن الأرجح أنه كان من أصل آرامى عربى، وكانت آراميا فى ذلك الحين جزءا لا يتجزأ من الإمبراطورية الفارسية. وقد أصبح أولا قسيسا ثم راهبا فى دير رهبان القديس أوبربيا بالقرب من أنطاكية. ومن أجل قدراته الخطابية عينه الإمبراطور تيودوس الثانى أسقفا للقسطنطينية؛ حيث تم رسمه فى عام ٤٢٨م مع سعيه إلى تأكيد مذهبه على أنه أرثونكسى أو أنه يلقى قبولا عاما. إلا أنه تعرض لهجوم من جانب تشريل الإسكندرى (٤١٢-٤٤٤م)، والذى كان يعضد بلا تحفظ الرأى المونوفيزي[9]. وكان يتبع مدرسة أنطاكية، وكانت النقطة الرئيسية لمذهبه هى أن الله أبدى وليس معرضا للآلام. ولذلك فقد كان معارضا للعقيدة المتعلقة بمريم باعتبارها " أما للرب"، نظرا لأن الله أبدى وهو على هذا النحو ليس من الممكن أن يكون ابنا بشريا. وشدد نسطور وأتباعه على بشرية المسيح لأنه نجح ببشريته فى الانتصار على الشيطان، أى عن طريق " الخضوع والخدمة " [10]. وباختصار، فقد هبطت إلى رحم مريم البتول كلمة الله على المسيح الإنسان الذى كان قد بدأ الحمل به وتشكيله ولم " تتوحد " معه بل " اقترنت " به فقط، بحيث يوجد لدينا حتى بعد التجسد ابنان : "ابن الرب " و " ابن البتول البشرى ". وهذا الناتج عن طريق الاقتران يسمى المسيح، وهو ليس شخصا واحدا بل هما شخصان. ولكن يمكن بشرط القول بأن المسيح "شخص واحد للتوحد"، أى لهذا الاقتران أو الاتحاد "للاثنين". وبمثل هذا المذهب أثار نسطور الشك فى العقيدة الأساسية للديانة المسيحية أو بعبارة أفضل لعلم اللاهوت، أى العقيدة المتعلقة بالتجسد وجعل الرب بشرا، قاصرا العقيدة المرتبطة بالرب حتى ذلك الحين على " انتقاله إلى الإنسان"، وبذلك أثار فى الواقع الشك فى علم اللاهوت الخلاصى وفى القدرة الافتدائية للمسيح. وبناء عليه فإذا لم يكن المسيح هو الرب فعندئذ ليست مريم أيضا أما للرب بل هى أم المسيح. وبعد إدانة نسطور أسقف القسطنطينية فى مجمع إفيس فى عام ٤٣١م[11]، رحل الأساقفة النسطوريون معا برفقة تلاميذهم وأتباعهم إلى فارس؛ حيث استقبلهم وقابلهم فى ترحاب البطريرك من نيسيبيس براساوما، الذى لعب دورا هاما فى نطاق الكنيسة المسيحية الفارسية. وبذلك أوقف التعاون مع باقى الكنائس المسيحية وشكل هيكلا أو هيئة كهنوتية كنسية مستقلة، وهى

تعد فى هذا الإطار مهمة بالنسبة لإجراء أبحاث أكثر تفصيلا ومراكز كبرى للعلم بالقرن الثانى الميلادى إديس ونيسيبيس.[٢٢]

وأدى هذا الحدث إلى وقوع انقسام فى الكنيسة المسيحية الشرقية، محددا على الصعيد الجغرافى ظهور علمين مختلفين للكريستولوجيا: وأصبحت الإمبراطورية البيزنطية وطنا للكنيسة الأرثوذكسية، بينما أصبحت إمبراطورية ساسانيد وطنا للنسطورية (واعترفت أيضا رسميا بالنسطورية مذهبًا وعقيدة). وكان مركزها فى الحيرة جنوب الكوفة صوب مشارف الصحراء السريانية، تحت سيطرة القبائل الفارسية لاكهميد. وفى عام ٦٣٣م استولى المسلمون على هذا المكان.

وعلاوة على ذلك جرت أيضا مناقشات بشأن العقيدة الخاصة بالطبيعة البشرية للمسيح كما حددها المجمع الكنسى فى خلقدونية فى عام ٤٥١ م وانفصل المعارضون لهذا الموقف، المعروفون بالمونوفيزيين أى اليعقوبيين (المؤسس هو يعقوب البرادعى المتوفى فى عام ٥٧٨م) وأسسوا هيئة كهنوتية كنسية خاصة بهم. وكان المؤسس الحقيقى لهم أوتيخ القسطنطينى يعلّم أن الطبيعة البشرية للمسيح التى أخذها عن أم الرب لم تعد ذات جوهر واحد لا بالنسبة لها ولا بالنسبة لنا نحن البشر. وهذا يعنى أن المونوفيزيين ينكرون كمال الطبيعة البشرية فى المسيح الإنسان الإله. وهم يعترفون بوجود طبيعتين فى المسيح من قبل، ولكن توجد به طبيعة واحدة بعد التوحد (اندمجت الطبيعتان البشرية والإلهية للمسيح فى طبيعة واحدة، وتم بالكامل امتصاص تلك الطبيعة البشرية من جانب الطبيعة الإلهية، مثلما تسقط نقطة العسل فى المحيط)، وبذلك أثير الشك أيضا فى إمكانية العمل الخلاصى للمسيح، والمعاناة من أجل خلاص الإنسان. ووفقا لرأيهم فلابد من القيام ببحث مزدوج لكلمة fizis المذكورة بلغة اللاهوت السكولاستى: من وجهة نظر اللاهوت (عقيدة الثالوث الأقدس) ومن وجهة نظر " التنظيم " الدينى للخلاص (عقيدة الكريستولوجيا)، وفى المستوى الأخير تصبح الطبيعة بالنسبة لهم مرادفا للأقنوم. وتعمقت هذه الأفكار تعمقا فلسفيا فيما بعد فى المنظومات الكبرى للفلسفة السكولاستية اللاتينية.[٢٣]

وكان المونوفيزيون منقسمين إلى جماعتين كنسيتين منفصلتين، أى الجماعة القبطية التى كانت تتشكل من جماعتى القاهرة و الإسكندرية، ثم الجماعة الكنسية اليعقوبية التى

كانت فى أغلب الأحيان تجمع السريانيين الغربيين. وعند حديثنا عن المونوفيزيين بمصر فمن المهم هنا أن نلاحظ السياق الروحى والثقافى؛ لأنه أثر على تقبل الأفكار المونوفيزية الأساسية. ونجد لدى كثير من المؤلفين المسيحيين ذوى الأصل المصرى، وخاصة لدى أثاناسي(المتوفى فى عام ٣٧٣م)، التصور الأحادى للشخصية البشرية. ومن المؤكد أن مثل هذه الأفكار أثرت على التقبل الأسهل والأقل مشقة للمذهب المونوفيزى الذى وفقا له توجد لدى المسيح طبيعة إلهية بشرية واحدة فحسب. وتم حل المشكلة الرئيسية لحياة الإنسان، وهى مشكلة الموت، عن طريق توحد كلمة الرب مع الطبيعة البشرية على نحو تصبح به الطبيعة البشرية غير قابلة للفساد. ومن ناحية أخرى فإذا بقيت لدى المسيح الطبيعتان الإلهية والبشرية منفصلتين، كما كان يعتقد العلماء المسيحيون الميالون أكثر تجاه الأنثروبولوجيا الإغريقية، فعندئذ لن تصبح الطبيعة البشرية غير فاسدة أو تظل الطبيعة البشرية للمسيحيين البسطاء على كونها معرضة للفناء. وبالنسبة لأولئك الذين كانوا يفكرون وفقا للتقاليد المصرية فقد كان هذا مساويا لإنكار العمل الخلاصى للمسيح.

والفرع الثانى من أتباع المذهب المونوفيزى، أى اليعقوبيون أو السريانيون الغربيون فقد استمدوا لدرجة ما مذهبهم بشأن توحد الطبيعة الإلهية البشرية من سيفر الأنطاكى (فى عام ٥٣٨م) الذى كان بطريركا لأنطاكية (من عام ٥١٢ وحتى عام ٥١٨م)، نظرا لأنه كان أيضا يؤيد التفسير المونوفيزى لشخصية الإنسان. والأمر الأساسى فى مذهبه هى فكرة القدرة الإلهية، وذلك لأن تجسد اللوجوس (كلمة الله) فى المسيح يعنى الطاقة أو القدرة الإلهية البشرية. وبواسطة هذه الطاقة الإلهية تصبح المخلوقات البشرية متحررة من القوى الشيطانية التى تحرض الإنسان على ارتكاب الإثم. وباختصار فإن النقطة المحورية لمذهبه هى القوة الإلهية التى تظهر بنفسها داخل ذاتها ومن خلال الحياة البشرية وبذلك تمنح الإنسان الأمن الكامل. ولا يمكن قبول شيء كهذا إذا ظل كل من البعدين الإلهى والبشرى منفصلين فى المسيح.

وكان الجنود الإغريق خلال القرن السادس الميلادى يضطهدون أتباع المذهب المونوفيزى، ولكن استمرت المراكز الكبرى لأتباع المذهب المونوفيزى البصرة وما وراء نهر الأردن باقية تحت حكم الدولة البيزنطية. ولم يكن المسيحيون العرب الغسانيون واليعقوبيون يحكمون البصرة نفسها، ولكنهم كانوا بالتأكيد موجودين فى هذه المنطقة.

وأسس ملك بنى غسان، الحارث بن جبل، المشهور أكثر باسم سيفر الأنطاكى، الكنيسة اليعقوبية بمباركة المطران يحى (يوحنا) بن عدى (٥٠٥-٥٧٨م). وعقدت الكنيسة اليعقوبية صلات مع بعض القبائل العربية، وخاصة مع قبيلة تغلب التى ينتمى إليها الشاعر المشهور الأخطل، الشاعر المسيحى فى قلب الإمبراطورية الأموية. وكان اليعقوبيون قبائل مسيحية عربية حاربت المسلمين فى السنوات الأولى للهجرة، ولكنهم هم أيضا انتقلوا إلى الإسلام. وللأقباط واليعقوبيين أهمية كذلك من وجهة نظر الفكر الكلاسى أو علم الكلام؛ لأنه أصبح عن طريقهم التراث الهيلينى متاحا أمام علماء المسلمين. وتمت داخل الجماعات الكنسية المذكورة ترجمة كتب التحليل المنطقى الأول والثانى والجدلية والأرجانون فى المنطق لأرسطو والطبقات، وعيساجوج لبرفوريوس، وإيناد لأفلاطون... إلخ. وتتعذر بدون هذه المؤلفات متابعة كل الوقائع فى نطاق تطور علم الكلام الأول.[١٤]

وكانت تلك الكنائس الشرقية التى بقيت على إخلاصها للمواقف الكريستولوجية للقصر الإمبراطورى فى القسطنطينية – معروفة على أنها ملكية وفقا للتعبير السريانى " ملك ". وحدث فيما بعد انقسام داخل جماعتهم أيضا. ويتعلق الأمر بالانشقاق المشهور الذى وقع داخل المسيحية إلى مسيحية رومانية ومسيحية شرقية. وظهر كذلك بمرور الزمن انقسام سياسى للإمبراطورية الرومانية إلى شرق وغرب فى "تفرق للسبل" على الصعيدين اللغوى والثقافى وبعد ذلك على الصعيد الكنسى. إلا أن هذا موضوع يحتاج إلى نطاق بحثى أكبر اتساعا مما حددناه هنا. وتتم على نحو خاطئ المعادلة بين انفصال الكنيستين الشرقية والغربية على وجه الحصر وبين العزل المتبادل لبابا روما وبطريرك القسطنطينية فى عام ١٠٥٤م وللانشقاق أسبابه الاجتماعية والسياسية الأشد عمقا. [١٥] ونتيجة لهذه الانشقاقات لم تكن الأغلبية العظمى من الكنائس الشرقية فى معية روما فى الفترة ما بين القرن الحادى عشر والسادس عشر. وكان الاستثناء الصغير هم المارونيون الذين كان وطنهم فى أنطاكية ولبنان الحالية، والإيطاليون الألبانيون فى جنوب إيطاليا وفى صقلية، ثم الأرمن فى لبنان وسوريا الحاليتين، الذين عقدوا تحالفا مع روما فى القرن الثانى عشر [١٦].

* الإسلام باعتباره مشكلة علم اللاهوت الشرقى

تعرف علماء اللاهوت المسيحيون من الجماعات المسيحية الشرقية على المبادئ الأساسية للإسلام وتعاليمه إبان معيشتهم وعملهم بالدول الإسلامية. ومن الطبيعى أنهم فى هذا الصدد كانوا يسعون إلى إثبات تفوق المسيحية وتعاليمها بمقارنتها، فى حديثهم مع المسلمين، بتعاليمهم الأساسية: فالعقيدة الثلاثية كانت تذكرهم بأسماء الله وصفاته، وكانت عقيدة التجسيد تذكرهم " بتجسد" كلمة الله فى القرآن.... إلخ، مع استخدامهم فى هذا المضمار مجموعة من الوسائل المنطقية والفلسفية الإغريقية. وتبين مؤلفاتهم على وجه الخصوص دراية ممتازة باللغة العربية ومعرفة فائقة بالتعاليم الإسلامية، ولكنها تظهر كذلك درجة عالية للغاية من الميل تجاه السلم.

* آراء الدمشقى فى الإسلام

يقع يوحنا الدمشقى (٦٥٥-٧٤٩م)[١٧]، العالم الأخير من الكنيسة المسكونية (الكاثوليكية)، بين أوائل كبار المفكرين المسيحيين الذين بحثوا وقدموا أحكاما وتقديرات ذات قيمة عن الإسلام وعن نبيه محمد ﷺ ونعرف من المراجع أن عائلته لقبها منصور. ويسميه المجمع المسكونى السابع أيضا بيوحنا فى بعض الأحيان، وبمنصور فى أحيان أخرى مع التنويه إلى أن أساقفة المجمع الإيقونوكلاسى [١٨] كانوا يستخدمون هذا اللقب بأسلوب " مهين ". وكان جده يسمى منصور السرجون وهو اسم مألوف لدى المسيحيين السريانيين من أصل عربى. ووفقا لما ذكره الكاتب أوتيشيوس من القرن العاشر الميلادى، وهو فيما عدا ذلك بطريرك من أتباع المذهب الملكى، فقد كان هذا هو اسم محافظ مدينة دمشق الذى قام بتسليمها للمسلمين فى الثالث عشر من شهر مارس عام ٦٣٥م، وذلك لأن السريانيين لم يكونوا متحمسين لسلطة القسطنطينية وكانوا يعتبرون الغزاة الإغريقيين أعداء على حد سواء مثل الغزاة العرب أيضا. وحينما جاء المسلمون إلى سوريا لم يهتموا أكثر مما ينبغى بالخلافات اللاهوتية بين الخلقدونيين والمونوفيزيين والمونوتيليتيين بل ولم يجبروهم على اعتناق الإسلام.

وقد عرض وجهات نظره بشأن الإسلام في مؤلفيه "مصادر المعرفة" "والمنشقون". وكتب المؤلف الأول قبيل أواخر حياته بناء على طلب شقيقه بالتبني كوسما، أسقف ميوم الذى خلف الأسقف بطرس فى عام ٧٤٣م على كرسى الأسقفية فى ميومْ بالقرب من غزة. وكان الأسقف بطرس قد ندد عدة مرات بمحمد(ﷺ) وبأساطيره وكذلك بكل أولئك الذين يؤمنون بها [١٩] وهذا الأمر الأخير هو ملخص للأفكار الواردة بمؤلفاته الأخرى، والفصول الثلاثة الأخيرة هى فحسب الجديدة وحلل فيها الإسلام والأيقونوكلاس وطائفة الأبوسكيت. ويمكن القول أن كتابه " المنشقون " هو جزء لا يتجزأ من كتابه "مصادر المعرفة " وجرى استخدامه مثل باقى المؤلفات كإعداد لمؤلفه الأساسى الذى عرض فيه مبادئ الديانة الأرثونكسية. وبحث يوحنا الدمشقى فى كتابه " المنشقون " فى مئات الهرطقات، وتحدث فى الفصل الحادى بعد المائة عن هرطقة "أبناء إسماعيل" ككل موحد. وتحتل باقى الهرطقات عدة سطور بالكاد، أما الفصل الحادى بعد المائة فيقع فى أربعة أعمدة ونصف عمود فى الطبعة المشهورة لميجنا [٢٠]. ويمثل الفصل الحادى بعد المائة المذكور بكتاب " المنشقون " مدخلا منظما إلى الإسلام كتبه المؤلف المسيحى. وكان قصده إطلاع المسيحيين على " الهرطقة " الناشئة حديثا وتأمين بعض الردود المسبقة على عناصرها " الهرطقية ". والبيان التالى بموضوعات الكتاب يبين لنا بجلاء وحدة واتساق فصوله:

١- مقدمة تاريخية

اسم الهرطقة وبدايتها

خلفيتها التاريخية

مؤسسها

٢- اللاهوت المنظوم

اللاهوت

الكريستولوجيا

الرسالة

٣- علم الدفاع عن المسيحية

لاهوت الصفات الإلهية

العبادة والرموز

٤- تمهيد للكتابات الإسلامية

السورة الرابعة

السورة الخامسة

السورة السابعة

٥- الشريعة والتطبيق

وكتب الدمشقى فى نفس بداية الفصل الحادى بعد المائة : " توجد، إذن، " خرافة " ضالة مسيطرة حتى يومنا الحالى وهى الإسماعيلية، مهددة ومعادية للمسيح " . وترجع الهرطقة إلى إسماعيل الذى أنجبته هاجر لإبراهيم، ولذا يسمون أيضا بأبناء هاجر أو أتباع إسماعيل. ويطلقون عليهم كذلك الصقالبة "كأن سارة قد تركتهم جوعى كما قالت هاجر للملك ".(٢١)

ووفقا لما ذكره الدمشقى فإن المسلمين كانوا من عبدة الأوثان لأنهم كانوا يبجلون نجمة الصباح والآلهة أفروديت التى كانوا يسمونها بلغتهم " حبار " ، وبناء عليه فقد كانوا دون شك وثنيين منذ عهد هرقل، ومنذ ذلك الحين وبعد ذلك ظهر فيما بينهم نبى كاذب (٢٢). ومحمد، مؤسس الإسلام، هو النبى الكاذب الذى مر بمحض الصدفة عبر العهدين القديم والجديد، وزعم أنه التقى بالراهب الآريوسى بحيرا (٢٣) وبعد ذلك أنشأ هرطقته الخاصة به. وبرهن الدمشقى على زعمه على النحو التالى : " من يشهد بأن الله أنزل عليه كتابا ؟ ومن تنبأ من الأنبياء بأنه سيظهر مثل هذا النبى ؟ " واستشهد يوحنا الدمشقى بموسى الذى كان يتلقى الناموس بينما كان الشعب ينظر إلى الجبل وهو ينهار. ويؤكد الدمشقى أن " الله يفعل ما يشاء " ، ثم يستطرد قائلا : " بينما كان هو (محمد) نائما نزلت عليه الرسالة "(٢٤). وواصل الدمشقى قائلا : لا يتضح من القرآن أن محمداً تلقى الرسالة فى أثناء نومه (٢٥). هذا موجود فقط بعدئذ فى السنة.

بيد أن موسى والأنبياء من بعده تنبأوا بمجيء المسيح. ولذا فإن المسلمين فيما بعد ساقوا مجموعة من الاستشهادات من العهدين القديم والجديد التى تتنبأ بقدوم محمدﷺ[٢١]. ومن حقيقة مفادها أن يوحنا الدمشقى كتب " كانوا يتعجبون مما يتحدث هو عنه " يمكن استنتاج أن المسلمين فى ذلك الحين لم يكونوا قد عثروا بعد على الأدلة الإنجيلية بشأن مجيء محمد، بل إنهم وجدوا مثل هذه الأدلة بعد ذلك. وفحسب من خلال الحوار بين البطريرك النسطورى تيموتى (٧٨٠ – ٨٢٣م) والخليفة المهدى (٧٧٥–٧٨٥م) استند الخليفة إلى العهدين(القديم والجديد) اللذين بشرا بمجيء خاتم الرسل محمدﷺ. ويتم بمجموعة المخطوطات R إيراد المصادر الأخرى التى أثرت على نشأة "هرطقة " محمد: اليهود والمسيحيون والآريوسيون والنسطوريون. ووفقا لما ذكره الدمشقى فإن محمدا ﷺ أخذ من اليهود التوحيد المطلق، ومن الآريوسيين أن الكلمة والروح مخلوقان، ومن النسطوريين عبادة الإنسان نظرا لأن الإسلام يعتبر أن المسيح كان بشرا فحسب.

وفى دفاعه ضد مزاعم المسلمين بأن المسيحيين " مشركون" لأنهم يصفون الله بالشريك بتسمية المسيح بابن الرب و"بالرب "، يرد عليهم الدمشقى بنعتهم " بالقاطعين"، لأنهم فصلوا الله عن كلمته وروحه : " الكلمة والروح لا ينفصلان عن ذلك الذى وجدا فيه وفقا لطبيعتهما. وبناء عليه، فإذا كانت كلمته فى الرب فمن الجلى أنه هو الرب. وإذا كانت الكلمة خارجة عن الرب فإن الرب عندئذ وفقا لرأيكم بلا عقل وبلا روح.... فتقدمونه على أنه شجرة أو حجر أو كشيء غير عاقل ". [٢٢]

ومن الممكن بسهولة ملاحظة أن الجزء الأول يمثل خلاصة المجادلات الإسلامية المسيحية التى جرت حول مشكلة الطبيعة الإلهية أى حول صفاته. والدمشقى يرفض رفضا انتقائيا مذهب " التشبيه " لبعض الاتجاهات فى نطاق الفكر الكلاسى المبكر وكذلك أيضا فكرة " التعطيل " الخاصة بالمدرسة الفلسفية للمعتزلة.

ثم وهو يدافع عن نفسه فى مواجهة الاتهامات بأنهم مشركون لأنهم يمجدون الصليب، يتهم الدمشقى المسلمين أيضا بالوثنية نظرا لأنهم، كما يقول، يقدسون "الكعبة" : "يوجد فى دينهم حجر يحتضنه المسلمون ويقبلونه. وما يسمونه هم " بالحجر " هو رأس أفروديت التى كانوا يعبدونها من قبل وينادونها باسم " حبار "، وحتى فى

الأيام الحالية أيضا تظهر على هذا الحجر آثار الصورة المحفورة بالنسبة لأولئك الذين يعرفون هذا الأمر. وبسبب ذلك يتم استنتاج أن التقديس قبل الإسلام كان توفيقيا بين معتقدات متعارضة ".

وبهذا الأسلوب يصف يوحنا الدمشقى الموضع المقدس للمسلمين وتقديسهم له. ولما سأل يوحنا المسلمين :- لماذا يبجلون الكعبة ؟ يقول إنهم أجابوا عليه بقولهم:- لأن إبراهيم أجرى بها علاقة جنسية مع هاجر ". وقال آخرون :- لأنه ربط الناقة هنا حينما أراد أن يضحى بابنه إسماعيل. ويستطرد يوحنا فيقول : لنفرض أن الحجر موجود منذ عهد إبراهيم كما كنتم تظنون أنتم بجنون. إذا صح هذا، تحديدًا لأنه اجتمع بزوجته عنده أو ربط ناقته به أنتم لا تخجلون من تقبيله، بينما يصيبكم الآن الاشمئزاز لأننا نقبل الصليب ونبجله...! "[٢٨]

ويختلف أسلوب هذا الفصل عن الفصول الباقية ويجرى الحديث عن منشأ هرطقة أبناء إسماعيل، وعن رسولهم أو نبيهم وعن كتابهم، وعن عملهم وممارستهم للشعائر. ولكن فى كثير من المرات يأخذ النقاش صيغة حوار بين مسيحى ومسلم، وهو حوار متخيل " نقاش بين صقلبى ومسيحى ". والفصل عبارة عن تجميع للكتابات التاريخية للدفاع عن العقيدة وللكتابات المتناقضة، وهو فصل هام من وجهة نظر تطور المذاهب الفلسفية والدينية الأولى للمسلمين. وهى المذاهب المعروفة منذ القرن الثامن أو التاسع الميلادى فى إصدار دوكترينا باتروم بعنوان " كلمة الله المجسدة "[٢٩]. وترى أغلبية المؤرخين أن كتابته عن الإسلام جديدة دون شك.

وبينما يمكن القول بالنسبة للفصلين المائة والحادى بعد المائة أنهما تقديم للتعرف على هرطقة المسلمين فمن المستطاع القول بالنسبة " للنقاش " أنه مواجهة جدلية عامة مع الإسلام أو حوار فى مرحلته المبكرة للغاية. وهو يوضح لنا فى الوقت نفسه أن يوحنا الدمشقى امتلك ناصية علم الدين الإسلامى الكلاسى. وعلى وجه الخصوص المشاكل المرتبطة بتوحيد الله وبالإرادة الحرة وبأسماء الله وصفاته.

وها هى كيف تبدو إحدى المناقشات المتخيلة:

أ) عن القدرة الإلهية أو عن سبب الخير والشر

المسلم : من تقولون إنه سبب الخير والشر؟

المسيحى : نحن نقول إن الله هو سبب كل الأشياء الخيرة، ولكنه ليس سببا للشر.

المسلم : فمن، إذن، تقولون إنه السبب فى الشر ؟

المسيحى : إنه الشيطان وكذلك نحن البشر.

المسلم : كيف هذا ؟

المسيحى : بسبب الإرادة الحرة .

وقد اتخذ يوحنا الدمشقى مثل هذا الموقف فى مؤلفه " الديانة الأرثونكسية ". ويستنتج من ذلك كيف أن المسلمين يزعمون أن الله هو السبب فى كل الأشياء، أفعال الخير والشر أيضا، الأمر الذى يعد نتيجة للتعاليم القائلة بأن الله هو الفاعل الوحيد؛ أى الخالق الذى لا يحتاج من أجل فعله للخلق إلى أية مبررات خارجية مساعدة أو إضافية!

ب) قدرة الإنسان

المسلم : كيف هذا إذن ؟ هل لديك شخصيا قدرة وبمستطاعك أن تفعل ما تشاء ؟

المسيحى : (أجل) ولكن الله لم يخلقنى بقدرة، وذلك بسبب أمرين.

المسلم : ما هما هذان الأمران ؟

المسيحى : إذا فعلت خيرا فلا أخاف شرع الله بل أسعد بالحصول على تشريف ورحمة من الله. ونفس الأمر يسرى بالنسبة للشيطان أيضا (يعنى أنه مخلوق بقدرة أو بإرادة حرة). والله خلق أول إنسان بقدرة، إلا أنه ارتكب معصية وطرده الله من الجنة.[٣٠]

وتشمل حواراته تقريبا جميع الموضوعات المعروفة والسارية فى ذلك الحين من علمى التبرير والأخلاق الفلسفية. ويمكن بوجه عام إيجازها فى ظاهرة الإرادة الأبدية والعالمية لله والإرادة العرضية للإنسان، وهى الظاهرة التى كانت تجرى حولها مناقشات حادة بين ممثلى السببية الفلسفية لدى المسلمين الأوائل وممثلى الأسباب الدينية

العارضة. وبنفس الصيغة الحوارية تم تناول باقى المعضلات الفلسفية الدينية العسيرة أيضا كما، على سبيل المثال، العدالة الإلهية والميلاد وخطيئة الإنسان، والمعرفة الإلهية ومصير الإنسان، والإرادة الإلهية وطاعة الإنسان... إلخ. وبالطبع لن نتحدث هنا عن هذه الأمور.

وعن صواب أكد دانيل ج. ساحاس، الأستاذ بجامعة وترلوو[٣١]، وهو يقدم مؤلفات الدمشقى أن حياة يوحنا الدمشقى كانت مرتبطة جغرافيا وتاريخيا بالإسلام ولذلك فليس من العجيب أن المجمع الكنسى الإيقونوكلاسى [٣٢] أطلق عليه اسم " المتحيز للصقالبة " وبالتالى " المهاجم للمسيح والمتآمر ضد الإمبراطورية". وقدمه المجمع الإيقونوكلاسى فى صورة ساخرة على أنه " منصور " ، وصوره الفن الإيقونى البيزنطى بعمامة كبيرة على رأسه. وتشهد مؤلفاته المذكورة أفضل شهادة عن الموقف الحقيقى ليوحنا الدمشقى.

وأحد الاستنتاجات الهامة الذى يظهر لنا بعد الانتهاء من قراءة مؤلفاته هو أن معرفة يوحنا الدمشقى بالمصادر الإسلامية، وعلى وجه الخصوص بالقرآن، لم تكن مقصورة فحسب على السور القرآنية الأربعة التى ذكرها فى الفصل الحادى بعد المائة. ويبدى الدمشقى فى جميع الجهود التى قام بها معرفة جيدة للغاية بمحتوى القرآن وبجزء كبير من التراث الإسلامى وبالمذاهب الدينية الأولى. وبالنظر إلى موقفه من الإسلام فى تلك الكتابات فيمكن بصعوبة العثور على آثار تحريف متعمد للمواقف العقائدية الإسلامية. وكتابته عن الإسلام غير موضوعية إذا تحدثنا من حيث المبدأ، ولكنها موضوعية إذا نظرنا إليها نظرة فعالة، وذلك لأن كتبه تقدم صورة موثوق بها عن الإسلام إلى المسيحيين الذين يوجه إليهم يوحنا الدمشقى كلامه فى المقام الأول. لقد كان قصده تعريف المسيحيين بديانة المسلمين وممارستهم لأنهم يشاطرونهم حياتهم اليومية، ولم يكن يهدف إلى إشعال الكراهية. وبالطبع لا يمكن إنكار حقيقة أن تقديرات يوحنا الدمشقى المتضمنة فى الكتب المذكورة تحمل معنى الإدانات اللاهوتية للإسلام، وتعد وهى على هذا النحو تحذيرا للمسيحيين. وهذا هو أحد أسباب حصول الإسلام على مكان فى كتاب الهرطقات المسيحية، بمعنى أنه كان يتم المضى نحو تهيئة المسيحيين للدفاع بشكل أفضل وإلى زيادة تبجيلهم لقويم دينهم.

إلا أن السبب الحقيقى وراء اعتباره للإسلام بأنه " هرطقة مسيحية " يكمن فى أن الإسلام يرفض ذلك الأمر الذى يمثل عين الجوهر الدينى أو محور الدين المسيحى،

أى الإيمان برسالة الافتداء الإلهية إلى المسيح عيسى وكلمته. وكان الاهتمام الأساسى ليوحنا الدمشقى بذلك الذى ذكرته مصادر الإسلام وبذلك الذى كان المسلمون يعتقدونه بشأن عيسى عليه السلام. ويعطى يوحنا الدمشقى خلال تاريخ المواجهة الإسلامية المسيحية بالشرق انطباعا بأنه عالم لاهوت ممتاز ومراقب حاد بإمكانه فهم الإسلام على وجه التقريب كيفما كان المسلمون المعاصرون له يعيشونه ويعرفونه. لقد وضع دون شك بصمة ضخمة على تطور اللقاءات الإسلامية المسيحية اللاحقة. وكان فى هذا المجال رائدا بلا ريب، وذلك بالرغم من أنه كان لا يقوم فحسب بمهمة التعريف بالإسلام بل وبرفضه كذلك. لقد كان يعيش فى وسط جماعة مسيحية متشددة دون أن يبقى فى هذا الصدد منعزلا عن حياة وتعايش الناس الذين كانوا يحيطون به، طبعا دون إكراه. وكان يزيد من تعميق معرفته الشخصية بالإسلام وذلك من المصادر الأصلية، باعتبار هذا فرضية من أجل إجراء نقاش جاد مع المسلمين، وفى هذا المضمار كان يدفع الحوافز الدينية التى تقود الفرد العادى من أتباع الديانتين إلى لقاء حوارى أكثر شمولا وأشد جودة. وقد استخدم المجادلون البيزنطيون اللاحقون هذه المعلومة من أجل نشر الشائعات الكاذبة عن الإسلام وتأجيج الكراهية ضد المسلمين.

بيد أنه بالإضافة إلى كل ما قد ذكرناه عنه؛ فمن الضرورى التحذير من العواقب السلبية التى نجمت من جراء إدراجه الإسلام بين الهرطقات المسيحية بالنسبة للاتصالات الإسلامية المسيحية التالية. فقد كان ينظر إلى المسلمين والإسلام فى المقام الأول فى ظل تلك الأمور الأساسية فى الديانة المسيحية، وباختصار توازى موقفه النقدى أو الانتقادى تجاه الإسلام مع موقفه البديهى من الروحانية المسيحية الذاتية. وبالتأكيد لم يكن من المستطاع توقع منه، كما توقع منه المسكونيون المعاصرون، أن يوجه انتباهه إلى ما يؤمن به المسلمون أنفسهم. وهذا ليس من وجهة نظر المؤمن المسيحى أو عالم اللاهوت، بل من وجهة نظر التعاليم الدينية والممارسة الواقعية للمسلمين أنفسهم على النحو الذى يوضحونها فى لغتهم ويبجلونها ويعيشونها فى تطبيقهم الدينى السليم [٣٣].

وعلاوة على ذلك فمن المهم ملاحظة الحقيقتين التاليتين : أولا، الحرية غير المعقولة التى كان يوحنا الدمشقى يتمتع بها فى نطاق الجماعة الإسلامية. لقد كان حرا إلى درجة

أن يسمى المسلمين فى بيئتهم بمثل هذه الألقاب والأسماء الجارحة، وفى هذا الصدد لم يتم إحراق مؤلفاته أو القضاء عليها كما حدث – خلافا لذلك – للمسلمين فى إسبانيا القروسطية [٣٤]. ثانيا، لقد كان يوحنا الدمشقى يتبع ما يسمى بالكنيسة الملكية، وهى تلك الكنيسة التى اعترفت بسلطة البابا واستبعدت المسلمين من تاريخ الخلاص. وكانت تنظر إليهم فحسب على أنهم مثل واحد من اللقاءات بين الرب والإنسان سيتم اكتماله فى أواخر عصر الأخرويات فى يوم القيامة. وبعبارة أخرى يتم وضع الإسلام، باعتباره دينا غير تاريخى، فى مكان بين القيامة وبين عودة المسيح ثانية. ولذا فإنه يبدو مناقضا للعقل أن المراجع الغربية تعد الإسلام، بالرغم من ذلك، بين الديانات التاريخية بلا منازع. وكان المسلمون يكنون الود للمسيحيين لأنهم رأوا فيهم آثار التعاليم الأصلية التى كان يدعو إليها عيسى عليه السلام، أى تعرفوا على التاريخ المسيحى باعتباره مدخلا إلى الإسلام الذى تنتهى به، بمعنى التسلسل التاريخى أو التأريخ الدينى، سلسلة الرسالات السماوية الإلهية إلى الإنسان. ولابد دوما من وضع هاتين الحقيقتين فى الاعتبار عند القيام بالأبحاث الفلسفية والاجتماعية والتاريخية المقارنة، أى ينبغى على الدوام التأكيد عليهما. إنهما تضمنان لنا على الوجه الأكمل مسافة نقدية جيدة تجاه المسيحية ذات النزعة القتالية، وخاصة تلك المسيحية المماثلة لتلك التى نعرفها فى أوروبا ، التى كانت لمئات السنوات سببا فى إراقة دماء شعوبها أو قتل واضطهاد الشعوب الأخرى فى أنحاء العالم، وذلك لأن الكونغو لم تقم بمهاجمة بلجيكا ولم تقم الهند بالهجوم على إنجلترا ولا الجزائر بمهاجمة فرنسا.... إلخ، وهذا ما قاله ناعوم تشومسكى بأسلوب جميل فى مستهل الألفية الثالثة [٣٥].

* الإسلام فى مؤلفات أتباع العقيدة المونوفيزية

وكان لدى الكنيسة اليعقوبية أو المونوفيزية مؤلفون على معرفة جيدة بالإسلام إلى حد ما. ومن بين الأوائل الذين كانوا، على سبيل المثال، على علم ممتاز باللغة العربية حبيب ابن هدمه المسمى بأبى راعيت، وكان أسقفا بمدينة تكريت بين أفراد جيل تلاميذ الدمشقى. وأصبحت تكريت قبيل أواخر القرن التاسع الميلادى المكان الرئيسى الذى تطورت فيه الأنشطة الفلسفية للمسيحيين العرب. ثم هناك يحيى بن عدى الذى خصص، فى مؤلف

ضخم، فصلين كبيرين عن التعاليم القرآنية الخاصة بالإله الواحد (التوحيد) وعن عقيدة الثالوث الأقدس المسيحية. وكان الغرض من وراء هذا المؤلف هو القيام بتوفيق بين العقيدتين الدينتين المذكورتين آنفا وإثبات إمكانية التجسد كما يعرضها الإنجيل، وذلك انطلاقا من فكرة الجوهر الإلهى باعتبارها بذاتها تدعيما للإله بصفته العقل الجوهرى الذى ينتشر منه أو ينجم عنه كل حدث. والجوهر يشمل الجود والحكمة والقوة أو القدرة، بينما جميع الصفات الأخرى يمكن تقليصها إلى هذه الصفات الثلاث، وبذلك تتم الإشارة إلى العقيدة المسيحية الخاصة بالجوهر المتحد داخل الثلاثة أقانيم أو شخصيات. ووفقا لأسلوب القديس أوجست فالدليل يتماثل مع ثلاثية العقل والعاقل والمعقول. وفى مؤلفه عن المسيح كتب عيسى بن زرعه (٩٤٣-١٠٠٨م) مستقيا تقريبا أفكار معلمه يحيى بن عدى، دراسة مقارنة أجرى فيها مقارنة بين المسيحية وبين الشرع اليهودى والشريعة القرآنية. ومن المرجح أن الأمر يتعلق بالتقيد الحرفى بالشرع فيهما وهو ما كان يعد فى المسيحية، وهى الديانة الموجهة إلى الإيمان بالأخريات، مثيرا للانفعال وغريبا تماما [٣٦].

* استيعاب الإسلام فى مؤلفات النسطوريين

وخلال حكم العباسيين فى بغداد برز البطريرك تيموتى الأول (المتوفى فى عام ٨٢٣م)، حامى المسيحية الآسيوية والبطريرك النسطورى وواحد من أروع مترجمى المؤلفات الفلسفية الإغريقية إلى اللغات السامية، وهو على معرفة ممتازة باللغة العربية، وهو الرجل الذى قام فى حضرة الخليفة المهدى بعرض المواقف الأساسية للمسيحية باللغة العربية [٣٧]. ورغم أنه لم يكن مستعدا بشكل رسمى للاعتراف بمحمد ﷺ باعتباره رسولا، فإنه مع ذلك أكد فى نبرة أكثر إيجابية أن الأمر يتعلق بإنسان " يتبع درب الرسول"، وأنه يبشر ويدعو إلى التوحيد ومن ثم فإنه وهو على هذا النحو يناضل بجميع الوسائل ضد الشرك. واعترف البطريرك فى حوار مع الخليفة المهدى ببعثة محمد ﷺ بالمعنى الموجود فى العهد القديم، مع توجيه إطاره الفكرى نحو إبراهيم. ومثلما فعل إبراهيم الذى حول شعبه من عبادة الأوثان إلى الإيمان بالله الواحد فإن محمدا ﷺ أيضا تخلص من الأوثان (الشرك) موجها قومه إلى الله الواحد وآمرا إياهم بالقيام بأعمال الخير فحسب.

وعلاوة على ذلك فإن بول خورى، المتخصص المسيحى المعروف فى الدراسات الإسلامية، من خلال دراسته للجماعات الكنسية المسيحية فى سوريا إبان الفترة من القرن التاسع وحتى القرن الثانى عشر ذكر على نحو خاص باولوالأنطاكى الذى أصبح أسقفا فى صيدا واتخذ موقفا غاية فى الاختلاف تجاه الإسلام والمسلمين. وكان هذا تناولا مثاليا تم اعتباره نموذجا للرؤية المسيحية الإيجابية للإسلام حتى أيامنا الحالية. وسعى بكثير من الصفاء وبسرور بالغ، وليس بتقدير فحسب، إلى التعريف بالإسلام من داخله، بالطبع وفقا "لمقصد" المؤمن والمفكر المسيحيين. ووفقا لرأيه فإن القرآن الذى يبتعد عن إنكار حقائق الديانة المسيحية، يتضمن نفس الزبد السماوى أو البذور الإلهية مثل الكتب المقدسة الأخرى (الإنجيل)، وعلى وجه الخصوص فى مصطلحات "الكلمة" "والروح" اللتين ينسبهما الكتاب الإسلامى المقدس إلى المسيح فى مناخ، خلافا لما قام به يوحنا الدمشقى، يفضى إلى الإسلام المتساهل والأكثر وداعة.

* المجادلات البيزنطية ضد المسلمين

وخلافا للمؤلفين المذكورين فيما سبق الذين كانوا على حذر إلى حد ما فى أبحاثهم النقدية للإسلام فقد قامت مجموعة من علماء اللاهوت البيزنطيين الذين كانوا يعيشون داخل الدولة الإسلامية ويناضلون بلا انقطاع ضد المسلمين – بالمجادلات وبالصفاقة وتوجيه الإهانات، وكانوا على معرفة ضعيفة بالإسلام وموقفهم تجاهه غاية فى السلبية مع سماحهم بإمكانية أن يشتمل فى طياته (أى الإسلام) على حقيقة من الحقائق. ونضيف هنا، علاوة على الدمشقى المذكور، بارتولوميى إديشك (فى القرنين التاسع والعاشر) ونيكيتا البيزنطى (فى القرنين التاسع والعاشر) وجورج هامارتولوس (فى القرن التاسع) ومانويل الثانى باليولوج(فى القرن الخامس عشر). ونظرا لأنه توجد بالفعل عن المؤلفات الجدلية للمؤلفين المذكورين دراسات مكتوبة باللغة البوسنية فلن نبحث هنا بالتفصيل رفضهم البديهى للإسلام[٣٨].

ويتضح تمام الوضوح من مصادر ومراجع المؤلفين المذكورين اختلاف الفكر البيزنطى (القسطنطينى) بشأن الإسلام– من حيث عدوانيته وجهله– عن فكر مؤسسى

الإمبراطورية المسيحية، الأمر الذى من الأرجح أنه يرجع إلى الخلاف المستمر مع الدولة العربية الإسلامية أو بعبارة أفضل مع السلطات السياسية للمسلمين. وهكذا، على سبيل المثال، هاجم نيكتيا البيزنطى القرآن ودحضه بعنف وحماس لا نظير لهما بحيث يمكن القول بأنه لم يسبق لهما مثيل تقريبا فى التاريخ المسيحى وعلى وجه العموم فى التاريخ الإنسانى حتى ذلك الحين، وذلك بالطبع إذا استثنينا قرينه فى السكولاستية اللاتينية ريكولدو دى مونت كروس الدومنيكانى من مدينة فيورنت، والذى سنتحدث عنه حديثا منفصلا تماما فيما بعد [٣٩].

وصورة الإسلام فى هذه الكتب مشوهة تمام التشوه، ويتم هنا تقديم الإسلام على أنه تزييف للأفكار الواردة بالعهدين القديم والجديد، ويتم وصف محمدﷺ بأنه ساحر يتملكه الشيطان، والأكثر من ذلك يتعرف المؤلفون فى شخصيته على المسيح الدجال لأن محمدا باعتباره مبعوثا للشيطان اختلق دينا مناقضا للديانة الصحيحة للمسيحية. وأقامت الكنيسة الأرثونكسية (الخاصة بكل من اليونان وروسيا ومقدونية وصربيا والجبل الأسود) وكذلك بعض الجماعات الإيفانجيليكية الراسخة رسوخا عميقا فى رؤيتها السلبية تجاه الإسلام – أقامت موقفها من العالم العربى الإسلامى على التقاليد الكنسية الممتدة امتدادا عميقا فى تاريخ علماء اللاهوت المذكورين [٤٠]. وتم الإحساس بدرجة كافية بتأثير هذا الجدال المسيحى السلبى مع الإسلام ومع العالم الإسلامى فى أحداث القتال الأخيرة إثر انهيار الشيوعية والاتحاد السوفيتى. وينبغى بالتأكيد وضع هذه الحقيقة فى الاعتبار فى الأبحاث الاجتماعية والتاريخية المقبلة لحروب الإبادة الجماعية التى قام بها أتباع الجماعات الكنسية الأرثوذكسية ضد المسلمين فى الشيشان وصربيا ومقدونية والجبل الأسود والبوسنة والهرسك.

ولكن بينما كان المسيحيون وهم يعيشون فى ظل حكم المسلمين، مثل يوحنا الدمشقى، على حذر عند إجراء تقيماتهم بشأن الإسلام، فإن أهل الإمبراطورية البيزنطية لم تكن لديهم أية تدقيقات أو قيود. وشكلوا صورة غاية فى السخرية عن الإسلام وذلك لأنهم عايشوا المسلمين كأعداء أشداء نجحوا فى اقتطاع الكثير من الأقاليم من كيان الإمبراطورية مثل مصر وسوريا بما فى ذلك، بالطبع، فلسطين مهد المسيحية، أو كان يتم اعتبارهم خطرا مستديما بالنسبة لحدودهم الجنوبية والجنوبية الشرقية. وفى

أعمال[41] المؤلفين الذين كانوا يعيشون خارج الدولة الإسلامية تم وصف الإسلام، ليس فقط باعتباره هرطقة مسيحية فى رؤية يوحنا الدمشقى، بل على أنه ديانة محرفة تميل أكثر تجاه الوثنية، وتم وصف محمد بأنه " النبى الكاذب " " ورسول الشيطان " " والمسيح الدجال ". وتم وصف القرآن بأنه كتاب محرف ألحق به محمد بعض الأفكار من الكتابين المقدسين العهد القديم والجديد، ولكنه أضاف إليه كذلك العديد من الأفكار من النظم الهرطقية للفكر مثل المانوية، بينما الجزء الباقى من متن القرآن هو نتاج لابتكاره الشخصى. وبناء عليه فالإسلام ديانة ضارة للغاية من وحى الشيطان، ولذا فلابد أن يأخذ علماء اللاهوت المسيحيون على عاتقهم مسئولية القضاء عليها وهى بهذا الشكل.

ومن الطبيعى أن الصورة الساخرة المذكورة آنفا للإسلام كانت مشروطة بحقيقة مفادها أن البيزنطيين لم يعايشوا المسلمين إلا على أنهم غزاة متوحشون، وليسوا باعتبارهم حملة لقيم ثقافية محددة ينبغى القيام معهم بتبادل ثقافى وفكرى. بيد أنه خلال عملية الانتقال الثقافى والروحى للإسلام إلى مناطق الثقافة الغربية المسيحية أو الثقافة اللاتينية جرت، أولا بشبه جزيرة أيبيريا وفيما بعد بأماكن أخرى كذلك، اتصالات بين ثقافات المسلمين والمسيحيين نجم عنها اهتمام أكبر من جانب المؤلفين المسيحيين بالإسلام وبتعاليمه الأساسية وقيمه الحضارية والثقافية. وبذلك نتقدم بأناة نحو الرؤية المسيحية الغربية للإسلام [42].

الهوامش

١- فيما يتعلق بذلك لدينا بيان مفصل بالمراجع. ومن الأنسب الرجوع إلى

Bibliographie du dialogue islamo- chrétien

وهي البيليوجرافيا التي قام بإعدادها ر. كاسبار ونشرها في مجلة .Islamochristiana وبالإضافة إليها ينبغي هنا ذكر المؤلفات المهمة التالية :

- فيما يتعلق بالشرق العربي.

G.Graf, Geschichte der christhichen Arabischen Literatur , Vatican,1944 – 53., 5 tomes

- فيما يتعلق بالشرق البيزنطي A.T. Khoury , Les théologiens buyzantins et l'Islam

النصوص والمؤلفون (VIII-XIII S.) Paris Louvain , Nauwelaerts 1969..,

نفس المؤلف Polémique buyzantine contre L'Islam.

(VIII – XIIIS.). Leiden , Brill 1972, 3777p.

- فيما يتعلق بالغرب اللاتيني.N. Daniel , Islam and the West The making of an,

image, Edinburgh univ. Press 1960.

نفس المؤلف Islam , Europe and Empire , Ed. Univ. Press 1966., 443.p.; Zafar

Ishaq Ansari and John L. Esposito, Muslims and the West Encounter and Dialogue, Georgetown University , Washington , D. C. , 2001.

Gilles Kepel , "Between society and community : Muslims in Britain and France today ", Hitotsubashi Journal of Social Studies, vol.27 ,August1995. Tokyo.

٢- انظر، ابن هشام، السيرة، . F. Wüstenfeld (ed) , Gõtingen :Dieterich , 1858– 60.,p. 153; Ibn Ishâq ,
A.Guillaume ترجمها ونشرها The life of Muhammed : A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah ,Oxford University Press

London , 1955., pp. 98- 99., 106- 107.

قارن F.E. Peters, Judaism , Christianity and Islam ,vol.I,Princeton University .196-Press,Princeton,1990 pp. 192

٣- A.Guillaume , The Tradition of Islam Now York, 1980.

٤- نفس المصدر، ص ٧.

٥ - قارن. 1610-PG, txcvII , 1461

٦- قارن، فرانزن، التاريخ الموجز للكنيسة، دار نشر .K.S، زغرب، ١٩٨٢.

٧- الملل، ص. ١٧٣، II.. ٤. I ff. قارن، ابن حزم، الفصال،I، ص ٤٩

٨- يسميه الشهرستاني " منصور الحكيم "، ويؤرخه في مؤلفاته في القرن الثامن. ومن الممكن أن الشهرستاني لم يكن مطلعا إطلاعا جيدا على علم الهرطقة المسيحي الأول وذلك لأن المسعودي وابن أثير، على سبيل المثال، يذكران معلومات صحيحة فيما يتعلق بنسطور مؤسس النسطورية. ولكن، من الممكن أيضا أن الشهرستاني قصد هنا أحد تابعيه الذي كان في ذلك الحين أكثر شهرة، وهو أحد المعلمين الذي كان يعيش على ضفاف نهر تيجريس. ووفقا للشهرستاني فإن النسطوريين كانوا يعلمون أن الله له ثلاثة أقانيم، الوجود والمعرفة والحياة، ولكنها ليست مضافة إلى الجوهر وليست "هي"، وهو الأمر الذي في سياق الفكر الإسلامي الأول يتطابق مع المذهب الشكلي لأبي هاشم الجوباعي (الأحوال).

٩- يعرض جون هيك المذكور نظريات هامة عن الأسباب الحقيقية لهجوم تشريل على نسطور، والتي يعد من بينها المنافسة المستمرة بين الإسكندرية والقسطنطينية، في كتابه.

the Myth of God Incarnate , pp28.- 29.

10-Filiplianima ,2 , 7 -8.

انظر W.M.Watt , Muslim – christian encounters

London – New York , 1991., p. 56-.

١١- انظر، EL-Hassan bin Talal , Christianity in the Arab world , London , 1995. p. 39- 40.

١٢- انظر، فرانزن، المصدر السابق، ص ٦٧: قارن، الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة ،سبليت، ١٩٩٨ص٢٨٥.

L. Gardet – M.Anawati ,Introduction à la théologie musulimane,Paris,1981,.p. 193

Nasr and Leaman , History of Islamic philosophy , Teheran , 2000., p.. 100 -105.

١٣- انظر عن هذا، فرانزن، المصدر السابق، ص. ٦٩-٦٧، قارن، الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة، ص ٢٨٦، قارن، و. م. وات، المصدر السابق، ص ٤-٥.

١٤ – قارن، ليمان ونصر، المصدر السابق، ص ١٠٢، جارديت – أناواتي، المصدر السابق، ص ١٩٥، انظر أيضا،

B. Lewis , The Muslim Discovery of Europe , New York , 1982.

.pp. 175- 177

١٥- انظر، الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة، سبليت، ١٩٩٨، ص ٢٨٧: انظر أيضا، بن طلال، المصدر السابق، ص ٥٢-٥٦.

١٦- تم التوصل إلى التصالح الرسمي في المجمع الكنسي بليون (في عام ١٢٧٤) وفي فيرينسا (في ١٤٣١- ١٤٤٥)، ولكنه كان قصير الأمد بسبب ضعف الموافقة عليه. قارن، الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة، ص ٣٨٨: قارن، المجمع الفاتيكاني الثاني، المرسوم الخاص بالمسكونية في عام ١٩٦٤ (أعده السيد ر. بيريتش، أسقف موستار).

١٧- عن نصوصه الجدلية ضد الإسلام انظر Daniel J. Sahas , John of Damascus: The Heresy of the Ishmaelites "(Leiden ١٩٧٢.)؛ Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine ,1971 -1989, The : vol.2 على وجه الخصوص Spirit of Eastern Christendom (600 –1700.) , Chicago. 1974 . 242 – 227. ص

١٨- الكلمة اليونانية eikon تعني "صورة " وكلمة klazein تعني " قطع ".

والأمر يتعلق بالخلاف اللاهوتى الكبير الأخير داخل الكنيسة المسكونية. انظر تفاصيل عن هذه الخلافات، بن طلال، المصدر السابق، ص ٤٧-٥١.

١٩ – قارن.، MPG , 94 , 54. – 57.

٢٠- MPG , 94 , 107 , 765

٢١- قارن، الإنجيل، سفر التكوين، الفصل ١٦ ؛ ويقدم تعليقات هامة عن أصل مسمى " صقلب " ف. إ. بيترن، انظر، المصدر السابق، ص ٢٤ – ٢٥.

٢٢- MPG , 94 , 765.

٢٣-أورد ابن سعد وابن هشام حكايتين متوازيتين ووفقا لهما فإن محمدا (ﷺ) وهو يبلغ من العمر عشر سنوات وخلال مرافقته هو وعمه أبو طالب لقافلة تجارية مكية متوجهة إلى سوريا وجود فى معية الراهب أو الناسك المسيحى المذكور الذى تعرف فى محمد (ﷺ) على خاتم رسل الله المنتظر مستشهدا فى ذلك بالكتاب الذى كان يمتلكه ومطلعا عليه اطلاعا ممتازا. وبينما يقال عن بحيرا فى التراث الإسلامى أنه شاهد، فهو فى المجادلات المسيحية ضد الإسلام، وفى تلك المجادلات المكتوبة باللغتين العربية والإغريقية، راهب هرطقى التقى به محمد (ﷺ) فى بداية بعثته وكان ملهمه فى تأليف القرآن، أى "الكتاب الكاذب". واختلف الاسم الممنوح لهذا الراهب المسيحى من كاتب إلى آخر وفقا لمصدر المعلومات ولمعتقداتهم. وهكذا فإن إسحق الكندى الذى سنرجع إليه فى كثير جدا من الأحيان فى الفصول التالية يسمى هذا الراهب "سرجيوس" مؤكدا على أنه كان يسمى نفسه بالنسطورى والإيقونوكلاسى. وكان المجادلون البيزنطيون بعد القرن التاسع يعرفونه على هذا النحو، ويكتبون اسمه بحيرا أو بحيروس PG.,CIV.1429ff ( ). انظر، A.Abel . "BAhira". In EI
W.M. Watt, Mohammed at Mecca, Oxford.At the Clarendon ;.923-, Leiden , 1979 , p. 922
.press , 1953., pp. 36- 38

٢٤- من المرجح أنه كان يقصد الآية الرابعة من سورة العلق.

٢٥- دوت أصداء نظريات الدمشقى عبر القرون اللاحقة من التاريخ المسيحى وهو ما سنتحدث عنه حديثا خاصا. قارن،
Yauakim Moubarac, La pensée chrétienne et L Islam, Bayrouth , 1977., p.66.

٢٦- قارن، .Dtn 18,18; 33,2 and Danijel 2,29

٢٧ – MPG. ٩٤ . ٧٦٦.

٢٨- نفس المصدر. وفى هذا الإطار ينبغى ذكر مواقع ملموسة فى القرآن يستند إليها فى حواراته. وهى الآية رقم ١٧٧ من سورة النساء، والآية رقم ٣٧ من سورة الأحزاب، والآية رقم ١١٤ من سورة المائدة، وهى تتحدث عن الزواج والطلاق وتعدد الزوجات، وعن زوجات الرسول (زينب)، وعن بسط المائدة ....إلخ.

٢٩- قارن، J, shahas , John of Damascus of Islam the(the Heresy of Ismailites), Leiden , Brill , .1972, p.59

٣٠ – .De Fide Orthodoxa (MPG), 94 , 957

٣١- دانيل ساحاس، المصدر السابق، ص ٦٠.

٣٢- تم عقده فى عام ٧٥٤ م. فى قصر هييريا بخلقيدونية، ودعا إليه الامبراطور قنسطنطين الخامس "كوبرنيموس" – وقد أدان المجمع الكنسى تبجيل الأيقونات ولكنه أدان أيضا ثلاثة من كبار المدافعين عن الأيقونات : جرمانوس – بطريرك

القسطنطينية المعزول، وجورجي بطريرك كونتانيا (عاصمة قبرص) ويوحنا الدمشقي – القس والناسك في دير القديس سابا بالقرب من القدس.

٣٣- ج. ساحاس، المصدر السابق، ص ٦٣.

٣٤- انظر Karen Armstrong. The Battle for God

(Fundamentalis in Judaism, Christianity and Islam), Harper Collins , London , 2000.

٣٥ – انظر الحديث الصحفي المطول مع تشومسكي المأخوذ من شبكة الإنترنت تحت عنوان : أمسية مع ناعوم تشوسكي، الثامن عشر من أكتوبر عام ٢٠٠١.

٣٦ – انظر تفاصيل عن هذا، ر. كاسبار، المصدر السابق، ص ٨٢.

٣٧- انظر , P. Louis Cheikho , Trois traités anciens de théologie chrétienne,Daral Masriq , Bayrut
.1923 , p. 1- 26

٣٨- انظر، د. الراهب لوكا ماركوفيتش، جدال أم حوار مع الإسلام، دار نشر سفيتلو ريتشي، ليفنو، ١٩٩٥، ص ١٣– ٥٥.

٣٩- تفصيلات عن هذا، هـ. كونج، المصدر السابق، ص ٢٣.

٤٠- قارن : MariusBaar, Das Abendlanam Scheideweg,Frankfurt. 1980.

٤١- يتحدث بالتفصيل عن أعمال علماء اللاهوت البيزنطيين الذين كانوا يعيشون ويعملون في الفترة ما بين القرن الثامن والقرن الثالث عشر ١٩٧٢ , Adel – Theadore khoury Polemique .... Leiden , Brill

المصدر السابق، ص ٢٥٩ – ٣٦٥.

٤٢- يتحدث عن هذا بمزيد من التفاصيل W.M.Watt في كتابه:

Muslim – christian Encounters , London and New York, 1991., p. 83 - 88.

الفصل الثانى

اللقاءات بين المسلمين والمسيحيين
فى الغرب اللاتينى

الإسلام والمسلمون فى أعمال مؤلفى القرون الوسطى

يتضمن العرض التقبل المسيحى للإسلام من خلال المنظومات المتنوعة للفكر والكتب وعبر مجموعة من الشخصيات التاريخية العديدة التى وضعت بفكرها سمة لهذه الحقبة التاريخية الثقافية الهامة من تاريخ العالم فى الفترة ما بين القرنين العاشر والخامس عشر. بيد أنه بسبب ضخامة المادة فسنقتصر هنا فحسب على تلك الأمور ذات الأهمية الكبرى بالنسبة لموضوعنا، ونحن على وعى بحقيقة أننا تركنا الكثير من الأمور الطريفة والهامة. ولكن، تلك مجازفة لابد أن يواجهها مسبقا القائمون بإعداد أمثال هذه المؤلفات.

وهنا أيضا كما فى حالة أتباع الكنيسة الشرقية للسياق الثقافى والتاريخى أهمية : فقد أثمرغزو المسلمين لشمال أفريقيا وإسبانيا وصقلية من ناحية، وأثمرت – من ناحية أخرى – الحروب الصليبية مع فترات توقف للمواجهات المتبادلة عن تعايش محتوم مثلما كانت الحال مع إسبانيا وصقلية ونابولى. ويلخص روبرت كاسبار اتصالات المسيحيين أو وجهات نظرهم بشأن الإسلام والمسلمين فى المسارات الثلاث التالية [1]:

– زمن التبادل الثقافى، وخاصة فى إسبانيا (طليطلة وبورجوس) وفى إيطاليا (نابولى وصقلية)، التبادل الذى مكن من نقل التراث الروحى الهيلينى (الفلسفة والطب والرياضيات) إلى اللغة اللاتينية، هذا التراث الذى نقله بهمة العلماء المسلمون بالقرون الخالية وعملوا بأنفسهم باستمرار على تطويره وإثرائه. وقد كان هذا هو عصر دخول العلوم العربية إلى الغرب وقامت بذلك بتحفيز التطور الفكرى للقرون الوسطى

فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وعلى الأخص فى مجال الفن الحر وعلم اللاهوت السكولاستى[٢]. ولذا فإنه ينافى العقل الزعم بأنه فى الفترة ما بين ديكارت وجرك لم يظهر فى مجال الفلسفة أى شيء جديد أو هام. وذلك لأنه – وهذا ما لاحظه إتين جيلسون عن حق – بدون الفلسفة السكولاستية المفهومة بمعناها متعدد المراكز والقوى، التى نجحت فى توحيد الحقائق المعلنة مع الحقائق ذاتية الوضوح لجرك، لم يكن بإمكان الفلسفة الحديثة قط بلوغ ما وصلت إليه بالفعل[٣]. وفى هذا المعنى يحذر محمود زقزوق فى كتابه " فلسفة الغزالى بالمقارنة مع ديكارت " [٤] من نظرية أطلقها من يسمون بالعلماء المتخصصين عن الزعم بقيام الفكر الإسلامى التقليدى بمجرد نشاط وسيط. ويشهد العديد من الوثائق على أن كلاسيكيات المسلمين لم تكن فحسب آلية لمجرد النقل بل كانت فى الوقت ذاته تبنى أشكالا قيمة من الفكر الذى أثر فيما بعد تأثيرا جوهريا على تطور الأفكار فى القرن الجديد (ديكارت وليبنتز وهيوم ومالبرانش وغيرهم)[٥]. وفى الكتاب المذكور لزقزوق يقارن عثمان كعك بين كتاب ديكارت "نقاش عن المنهج " وبين كتاب الغزالى " المنقذ من الضلال"، ويخلص إلى أنه عثر فى المكتبة الجامعية بباريس على كتاب المنقذ باللغة اللاتينية، والذى أكد ديكارت بوضوح على هوامشه بأنه سيقوم بإدراج شك الغزالى الذى ليس مرتابا ولا أدريا ولا ملحدا كمنهج فى مؤلفه الذى ينبغى قريبا أن يشرع فى كتابته.

– مسار الحكى العامى أو الشعبى بتحفيز من الأساطير المنافية للعقل التى لها، بالتأكيد، أساسها السياسى والعقائدى، أو تمتلك أساسا ثقافيا وتاريخيا له طاقة محركة[٦]. وباستيلاء المسلمين على منطقة البحر الأبيض المتوسط تم خلق حاجز فكرى بين الغرب المسيحى والشرق الإسلامى. وتم تعضيد هذا الحاجز من جانب المؤلفين الكنسيين أى المؤلفين المسيحيين بعدم معرفة بالإسلام وبخلق أساطير وخرافات عن نبيه محمد ﷺ فى الحين ذاته. ورأى الغرب فى الشرق خطرا هائلا لأنه " ظهر هناك الإسلام أو جنس رهيب وبدأ يحرز تقدما شديدا". وكان يتم رسم صورة لممثلى هذا الجنس الرهيب على شكل رأس سوداء قبيحة لكلب، وهو الأمر الذى كان يمثل – فيما عدا ذلك – ربطا ذهنيا ذائعا بالنسبة للصقالبة ورأس الكلب [٧]. ولكى يحموا أنفسهم من " المرتدين " ويعيدوا الثقة بالنفس لمؤمنيهم شرع المؤلفون المسيحيون يشكلون صورة قاتمة وقبيحة للمسلمين، وتبعا لذلك يصيغون سلوكا مسيحيا جيدا بهم أو قواعد للتصرف ينبغى على كل مسلم أن يتمسك بها إذا أراد أن يحصل على النجاة ويصبح متحضرا [٨] . وكانت السخرية من

" النبى " محمد هى إحدى الوسائل لوسم المسلمين بسمة الشياطين. فقد تم تقديمه بمختلف السبل الجارحة. ومن بين ما جرى ذكره تم وصفه بأنه " جذاب ماكر له شفتان مخضبتان باللون الأرجوانى وبأنه يستمتع بالعطور وبالملذات الجنسية"(٩). ونجح فى أن يحلل طبيعته الجانحة إلى الشهوة والمتعة أو يبررها عن طريق " إرادة الله ". ولذلك فإنه توجد أسطورة شعبية تنسب إلى محمد ﷺ خطة لنشر الفسق الجنسى العام كوسيلة لتدمير المسيحية (١٠). وعلى نفس الدرب زعم جيرالد من إقليم ويلز فى القرن العشرين وهو يحتذى حذو نتائج علماء الأنثروبولوجيا من القرن التاسع عشر – أن تعاليم محمد كانت تركز فى الأساس على المتعة، الأمر الذى اتسم به أهل الشرق لأنهم كانوا يعيشون فى مناخ من الحرارة الطبيعية العالية أو الشديدة (١١).

وكانت هذه الصورة المسيحية المتشددة عن الإسلام فى القرون الوسطى وباكورة عصر النهضة معضدة بعديد من الطرق، على سبيل المثال، من خلال صور فكرية شعرية متنوعة (الشعر الملحمى النهضوى القديم الفرنسي والإيطالى – أدب النبلاء والأدب الفرسانى الإيطالى)(١٢)، ومن خلال المجادلات العلمية والخرافات الشعبية. وتضمنت الكتب العلمانية القروسطية فى طياتها المعتقدات الواردة بالمناقشات الدينية السابقة. ولعب المسلمون دورا رئيسيا فى " حكاية المغامرات " حيث يصفونهم بأنهم دهماء (١٣). وفى " ملحمة رولاند " يقدم الصقالبة (الذين يعبدون – من بين ما يعبدون – المسيح الدجال وإبليس والآلهة ترماجونت والإلهة ديانا) فرصة ممتازة للتدليل على قوة الأبطال الأوروبيين. والصقالبة موجودون هنا لكى يتم قتلهم بمعرفة الفرسان المسيحيين. ويتعلق الأمر بأشهر ملحمة من ملاحم النبلاء نشأت فى شمال فرنسا. ويجرى الحديث فيها عن حملة كارلو الكبير لغزو إسبانيا وعن بطولة حامية الفرنجة فى بيرينى تحت قيادة رولاند. وكانت " ملحمة رولاند " تحفز النبلاء على مقاتلة المسلمين وتطرى إطراء مفرطا على ولاء الخادم لسيده. ومن المهم التنويه إلى أن ملحمة رولاند لقيت عدة طبعات جديدة فى القرن الماضى، مؤكدة لنا على هذا النحو أنه بالرغم من التطور الحضارى للعالم المعاصر يعيش الهلع الغربى من الإسلام (الإسلاموفوبيا) بلا انقطاع وبشكل كامن فى وعى الإنسان الغربى. وفى هذا الإطار ينبغى بالتأكيد نكر أيضا " حكاية ماهون " (أى محمد)، الأسطورة الذهبية " تأليف جاك دى فوراني (فى القرن الثالث عشر)، والتى يقدم فيها ماهون نفسه باعتباره كاردينالا رومانيا مصابا بإحباط بسبب عدم اختياره

لمنصب البابا[٤]، الأمر الذى يعد إسقاطا على المسيح الذى بشخصيته – وفقا للاعتقاد المسيحى – تنتهى سلسلة الرسالات الإلهية بالمعنى الموضوعى لهذه الكلمة والذى لقى حتفه وسط الخنازير وهو هكذا ثمل. أو على سبيل المثال مواعظ القديس برنارد الذى من أجل تبريره للحملات الصليبية أعلن أن قتل المسلم لا يعنى قتل شخص (هوميسيد) وإنما قتل إنسان مريض (ماليسيد)...إلخ[٥]. وتتضمن قصيدة "حلم بطرس بلوومان" وصفا مألوفا لمحمد بأنه مرتكب لمخالفات دينية [٦] ولديه قوة شيطانية مذهلة، بينما يضع دانتى محمدا فى الدائرة الدنيا من النار حيثما تكون فى العادة نهاية مؤلفى التعاليم الهرطقية.

وفى رسم صورة " الأجنبى " الصقلبى لم تكن الحكايات الإنجليزية القروسطية أيضا فى جوهرها إلا وسيلة للدعاية تم فيها استخدام مثاليات الفروسية من أجل أغراض دينية وسياسية. وواضحة بذاتها الرسائل المتضمنة بهذه الروايات والأقاصيص : البطل المسيحى يقتل الصقلبى العملاق، تمت هزيمة الأمير، الصقلبى يتحول إلى المسيحية، الأميرة الصقلبية تقع فى حب الفارس المسيحى وهى مستعدة لأن تقوم بخدمته فى خضوع الجارية[٧] . وهذه الأميرة الصقلبية لقيت نهايتها فى القرن التاسع عشر فى بيت البغاء. ألم يتم تقديم كوتشوك هانم العشيقة المصرية لفلوبرت إلى الرأى العام الأوروبى بمثابة تبرير لضرورة تحضر المرأة المسلمة (ضرورة الغزو الاستعمارى للدول الإسلامية)، باعتبارها امرأة بدائية شهوانية فاجرة تبغى إعادة الكرامة الإنسانية (الغربية) والحرية المفقودة إليها. ونجد أمثال هؤلاء الصقالبة الفاسقين (المسلمين) أيضا فى الخيال الأوروبى اللاحق، وعلى وجه الخصوص بعد تقبل علم النقد وعلم نظريات الأدب للحكايات الجذابة " لألف ليلة وليلة "، لأمثال هؤلاء المؤلفين مثل أنطون جالان ووليم بيكفورد وبايرون وتوماس مور وكولريدج وآخرين[٨].

– المسار الجدلى والخاص بالدفاع عن العقيدة الذى تم فيه السعى إلى التعرف على الإسلام حتى يمكن رفضه بسهولة. وكانت جلية مثل هذه النوايا الحقيقية المخططة، مع استثناءات صادقة، أيضا فى ظهور الدراسات الاستشراقية وعلوم دراسات الإسلام والاستعمار الجديد الذى تم التعبير عنه فى شكل العولمة السياسية لعالم اليوم، وهى تتجلى فى الأساليب الغادرة للاستعمار (التلاعب) الروحى والثقافى للشعوب غير الغربية وصاحبة الحضارة ولتراثها.

* "الرسالة الكاذبة" لمحمد (ﷺ)

حينما ظهرت الآيات الشيطانية لسلمان رشدى لم يكن بمقدور عدد كبير من المسلمين ولا أن يحدسوا أن الصورة المختلفة لمحمدﷺ تمثل فحسب نسخة باهتة من الحكايات والأساطير الخيالية الغربية التى كانت قد ظهرت من قبل فى الأندلس. وبعبارة أدق فقد كان عدد ضئيل فحسب يعرف أن التاريخ المرير للغاية للعلاقات الإسلامية الغربية بدأ بهجمات على محمدﷺ فى إسبانيا الإسلامية فى القرن الثانى عشر (١٩).

ونذكر فى المقام الأول الأسطورة الخاصة بالمعذب برفكتوس (٢٠) الذى خلال وجوده فى السوق بقرطبة اقترب منه المسلمون وهم يسألونه عمن يكون النبى الأكبر : أهو عيسى أم محمد ؟ وأدرك على وجه السرعة أن الأمر يتعلق بخدعة أو استفزاز، ولذا كان على نحو ما معتدلا ومتحفظا فى إجاباته الأولى. ولكن سرعان " ما أرغى " شيء بداخله وتفجر منه فسمى الرسول بالمشعوذ وبالمهووس بالجنس وبالمسيح الدجال. وبسبب ذلك تم على الفور حبسه.

وكان هذا الحادث غير مألوف فى قرطبة حيث – وفقا لتقديرات المؤرخين المسيحيين الموضوعيين – كانت العلاقات بين المسلمين جيدة وطبيعية بصورة فريدة. وكان المسيحيون أيضا مثل اليهود يتمتعون بالحد الأقصى من الحريات الدينية داخل الإمبراطورية الإسلامية، وكانت أغلبية الإسبانيين (المسيحيين) تفتخر بكونها تعيش فى إطار ثقافة وحضارة رائعتين انتشر نورها وبهاؤها فى فترة لاحقة على باقى مناطق أوروبا أيضا. ومن أجل ذلك كانوا يسمون فى كثير من الأحيان " بالمستعربين " .

وكتب باول ألفارو (٨٠٠–٨٦٠م) (٢١)، وقد تملكه القلق بسبب هذه الحقيقة : "إن المسيحيين يحبون قراءة القصائد والقصص الشعرية العربية. وهم يدرسون علماء الدين والفلاسفة العرب لا لكى يدحضوهم، وإنما لكى يتعلموا اللغة العربية الصحيحة الرائعة. وأين يوجد فى الوقت الحاضر العلمانيون الذين يقرأون التفسيرات اللاتينية للكتاب المقدس، أو أولئك الذين يدرسون الإنجيل والأنبياء والرسل؟ واحسرتاه! إن جميع الشباب المسيحى الموهوب يقرأ ويدرس بحماس الأدب العربى"(٢٢). ورأى ألفارو المذكور، العلمانى الإسبانى، الذى كان يكتب ضد المستعربين، فى شخصية برفكتوس

بطلا ثقافيا ودينيا مسيحيا. وكان تشهيره بمحمد من إلهام حركة المعذبين الغريبة وغير الهامة فى قرطبة؛ حيث كان الرجال والنساء يبرهنون على ولائهم المسيحى أمام قاضى المسلمين بإهانة النبى بأحط الألقاب والأسماء. وكانت حركة المعذبين المذكورة التى كان يقودها ألفارو و إولوجيو [٢٣] من قرطبة موجهة ضد المستعربين المسيحيين متهمة إياهم بالخيانة الدينية والثقافية.

وكان هذا الحدث، كما ذكرنا من قبل، غير مألوف بالنسبة لإسبانيا المسلمة لأنه خلال الستمائة عام التالية كان أتباع الديانات الثلاث الكبرى يعيشون معا على الأقل فى توافق وسلام نسبيين. وفى الحقيقة تكشف الحكاية عن المعذبين من قرطبة عن موقف سيكون مألوفا فى الغرب عبر التاريخ اللاحق. وكانت الافتراءات الموجهة ضد محمد ﷺ التى يتم التلفظ بها من جانب المعذبين من قرطبة تقوم على السيرة الرؤيوية (للنبى) بمعرفة علماء اللاهوت البيزنطيين، ووفقا لها فمحمد " محتال وغشاش". بينما الإسلام هرطقة خرجت من المسيحية. وبعد انتهاء حركة المعذبين فى قرطبة لم يكن ينصت لحكايتهم إلا عدد ضئيل من الناس فى المناطق الأخرى من أوروبا، بيد أن رد الفعل كان ضعيفا. وبعد حوالى مائتين وخمسين عاما حينما عادت أوروبا مرة أخرى إلى الساحة العالمية قامت الأساطير المسيحية بإعادة رسم هذه الصورة الخيالية لمحمد ﷺ بهمة تفوق التصور. وقام عدد من العلماء الجادين بمحاولة لاتخاذ موقف أكثر موضوعية تجاه النبى وديانته، غير أن هذه الصورة المختلقة " لماهوند" ظلت حاضرة بشكل حى فى وعى الأشخاص العاديين عبر كل التاريخ الأوروبى التالى. وأصبح " ما هوند " عدوا كبيرا أو تهديدا للهوية الغربية. واستمرت حية حتى الأيام الحالية آثار هذه الحكايات القديمة. وهكذا لا يزال راسخا الرأى بأن محمدا " استغل الدين "، أى ابتدع الإسلام لكى يستولى على العالم أو أن الإسلام " ديانة جائرة " على الرغم من أنه يوجد – بالطبع – كثير من العلماء فى الغرب وتوجد دراسات موضوعية عن الإسلام وعن نبيه تدحض مثل هذه الادعاءات والمواقف.

ولكن فى أواخر القرن الحادى عشر نهضت أوروبا مرة أخرى بقيادة البابا مع إزاحة حدود الإسلام إلى الوراء. ففى عام ١٠٦١م هاجم النورمنديون المسلمين فى إيطاليا أى فى صقلية مع الاستيلاء على هذه المنطقة فى عام ١٠٩١ م، ثم بدأت إعادة

استيلاء المسيحيين على إسبانيا والحروب الصليبية (فى عام ١٠٩٩م) من أجل تحرير جميع الأماكن المقدسة من أيدى المسلمين... إلخ. وبإيجاز، نهضت أوروبا الحديثة أو انتصبت فى مناخ الحروب الصليبية [٢٤]، وذلك لأنه قبيل ذلك الحين كان يوجد القائمون بالمواجهة السياسية والبرجماتية من الأنجلو ساسكونيين والألمان والفرنسيين والنورمانديين والإيطاليين والدانمركيين، بيد أنه إبان الحروب الصليبية تم خلق مفهوم سياسى جديد "للعالم المسيحى ". وكانت الحروب الصليبية هى أول صراع كبير بين أوروبا الموحدة من ناحية والإسلام من ناحية أخرى، وتزامنت مع بدايات الحضارة الأوروبية. وفى ذلك الحين شرعت هذه الحضارة، وهى لا تزال فى تحالف مع الكنيسة، فى شق طريقها الخاص بعد قرن من الظلام ظهر بعد سقوط روما. ونجمت عن " السياسة المسيحية الجديدة " المذكورة آنفا عواقب مؤسفة بالنسبة للكنيسة المسيحية وكذلك بالنسبة للإسلام والمسلمين على حد سواء. بالنسبة للكنيسة لأنه حدث اضمحلال تدريجى لنفوذها، وبالنسبة للإسلام لأن بعض الكيانات الكنسية أججت هذه " النار الصليبية " فى القرون التالية أيضا، ولكنها فى الوقت الحالى تؤججها فى أشكال متنوعة وفى كثير جدا من الأحيان فى صور مستترة [٢٥]. وفى الحقيقة لم يكن المسيحيون حينذاك منشغلين بالمسلمين بقدر انشغالهم بأحلامهم وبتفوق العالم الأوروبى على العالم البربرى غير الأوروبى. والأمر يتعلق بتركة العصور الأوروبية القديمة، وذلك نظرا لأن الإغريق والرومان كانوا يسمون أنفسهم بالشعوب المتحضرة "، بينما يوسمون بالبرابرة جميع الباقين، وعلى وجه الخصوص أولئك الذين كانوا يعيشون فى منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط[٢٦]. وهكذا بينت " ملحمة رولاند "المذكورة، المؤلفة إبان الحملة الصليبية الأولى، جهلا يفوق التصور بجوهر الإسلام. فقد تم وصف المسلمين، بوصفهم أعداء لكارلو الكبير ورولاند، بأنهم عبدة للأوثان وبرابرة يؤدون الصلاة أمام الآلهة أبوللو وترواجنت ومحمد، أما جنودهم فبدائيون بحيث إن القتال ضدهم يعد متعة حقيقية. ولما قام جيش الحملة الصليبية الأولى بهزيمة الأتراك العثمانيين فى آسيا الصغرى كانوا يشجعون فى قصائدهم بكثير من الاحترام والإعجاب المقاتلين المسيحيين العظام [٢٧].

وباختصار، لم يكن هناك عمليا فى أوروبا أى اهتمام بالإسلام وبالمسلمين قبل عام ١١٠٠م ، بيد أنه منذ عام ١١٢٠بدأ ينمو سريعا الاهتمام بالإسلام وخاصة بمحمد ﷺ وعلى نحو ما فى نفس الوقت حينما ظهرت فى الغرب أساطير كارلو الكبير والملك آرثر

وروبين هود – كانت أيضا الأسطورة المتعلقة بماهوند، عدو العالم المسيحى، راسخة رسوخا قويا فى خيال الغرب. وكانت المجادلات المسيحية تهدف فى الأساس إلى سحب الثقة أو الإساءة إلى سمعة شخص الرسول المسلم فى الوعى الدينى للمسيحيين. ذلك لأن البرهنة على أنه لم يكن نبيا كانت تعنى أن الإسلام على هذا النحو ليس حتى دينا حقيقيا ! وتم إيكال هذه المهمة إلى الكتاب المسيحيين. وبالطبع أصابهم بصدمة التقديم الإسلامى لشخصية الرسول ومهمته فى العالم بحيث إنهم كانوا يشعرون بالخزى لتقبله بوصفه شخصًا يستحق الاحترام. ورغم أنه كان معلوما على وجه العموم أن محمدا ﷺ كان رسولا فحسب فقد كان الهدف الرئيسى من المجادلات المسيحية، على النقيض، إثبات أنه مبتدع هذه الديانة أى إسقاط الاعتبار عن رسالته بمعنى أنها نتاج لظروف سياسية واجتماعية لمكان وزمان معينين.

وبالقطع كان الكتاب المسيحيون يسعون إلى رصد شخصية محمد ﷺ انطلاقا من فهمهم الشخصى للنبوة من العهدين القديم والجديد، أى على أساس معايير معرفية محددة. ووفقا لكلمات بطرس ألفونسو فهذه المعايير هى " الحياة المستقيمة (الشريفة)، والتقديم عن طريق معجزات صادقة والقول غير المنقطع أى المستمر للحقيقة "(٢٨). والمبادئ الثلاثة المذكورة توجز تقريبا الجدال المسيحى القروسطى ضد المسلمين(٢٩). وهكذا، على سبيل المثال، فإن بيتاردى بيوترز كان يعتزم تأليف كتاب آخر ينبغى أن يثبت فيه أن محمدا لا يمكن أن يكون نبيا لأنه " لص وقاتل وخائن وزان ". ومثل هذا التوصيف لحياة محمد بأنها " حياة فاجرة وشيطانية " تمت إضافته إلى الصفتين اللتين ذكرهما ألفونسو (بطرس ألفونسو): كتاب محمد ﷺ المتناقض المخزى القرآن وعدم إثبات رسالته بالمعجزات(٣٠).

وكان من الطبيعى ولكنه غير مجدٍ من الناحية الجدلية، أن المؤلفين المسيحيين لم يكن بمستطاعهم تصور أقوال مختلفة من الكتب المقدسة عن الرسل غير تلك الأقوال التى كانت معروفة لهم من خلال الإنجيل. وأصبح القرآن مادة لسخريتهم لأنه فى هذا الصدد لم يكن مشابها لكتابهم المقدس من أية ناحية. ولم يكن بمقدورهم على الإطلاق تصور أن أعداءهم أو خصومهم بإمكانهم التحدث عن الكتاب المقدس الإنجيل بمثل هذا اللون من الاستهزاء. لقد كانوا منغلقين داخل أعرافهم الخاصة أو ليست لديهم القدرة على مواربة النافذة والنظر إلى الخارج، أى إلى عالم أناس آخرين ومفاهيمهم المغايرة.

وفضلا عن ذلك فإن فكرة " الرسالة الكاذبة " التى برهن بها الكتاب المسيحيون على رفض محمد ﷺ مؤسسة على الكتاب المقدس لقد تطابق محمد ﷺ مع تلك الشخصيات كرسل بل والأنبياء الكاذبين الذين كان المسيح يناضل ضدهم. وباستبعاد كل الجوانب الأخرى للنبوة، وعلى وجه الخصوص أمثال تلك الجوانب التى يعرفها علم الدين الإسلامى، لم يكن من العسير على المؤلفين المسيحيين إدانة محمد وتقديمه على أنه نبى كاذب ومحتال ونعته بكثير من الأسماء والألقاب الجارحة الأخرى. ولذا فإن دانيل نورمان على صواب فى تأكيده أنه من غير المعقول الإصرار على غياب المعجزات فى الإسلام، والأكثر من ذلك عدم القبول جديا بحجة القرآن بأن المعجزات لم تكن ضرورية وأن القرآن هو أكبر معجزة للإسلام وأفضلها.[٣١]

واكتسب هذا الموقف الغربى المريض تجاه الإسلام أمارات رد الفعل المصاب بالفصام. وهكذا قام فريدريك الثانى الذى كان محبا للإسلام وكان حقيقة فى "داره" فى العالم الإسلامى أكثر من كونه فى أوروبا المسيحية، قام فى نفس الحين بشكل منظم بقتل المسلمين وترحيلهم من صقلية مسقط رأسهم. ويا له من تناقض، فقد قام البعض (المسيحيون) بقتل المسلمين واضطهادهم بالشرق الأوسط، بينما جلس الآخرون واكتسبوا معارفهم أمام علماء المسلمين بإسبانيا. وكان العلماء المسيحيون واليهود والمستعربون يتعاونون فى مشروع كبير لنقل العلوم الإسلامية إلى الغرب وهم يكشفون لأوروبا عن الحكمة الإغريقية الكلاسيكية المنسية فى العصر الثقافى التاريخى من القرون الوسطى. وكان يتم تقدير ابن سينا وابن رشد باعتبارهما من كبار المفكرين، بيد أنه كان يشق غاية المشقة على المؤلفين المسيحيين التعود على حقيقة أن الاثنين كانا من المسلمين أو بعبارة أفضل من أتباع الإسلام كديانة منزلة بشكل متميز. وتم عرض هذه المشكلة عرضا حيا فى الكوميديا الإلهية لدانتى، المذكورة من قبل. فقد تم إيداعهم فى مدخل جهنم مع العديد من مختلف الوثنيين أولئك وضعوا الأساس للثقافة الفكرية التى ستساعد الغرب على اكتشاف إقليدس وبطليموس وسقراط وأفلاطون وأرسطو[٣٢]. بينما تم وضع محمد فى الدائرة الثامنة من النار فى معية المنشقين. ولم يكن بمقدور دانتى، مثل كثير من كتاب القصة الآخرين، النظر إلى محمد برؤية دينية مستقلة. إنه مجرد منشق لأنه قطع الصلة بديانة الآباء والأسلاف الأشراف.

* بدايات الدراسة الجادة للإسلام

ولحسن الحظ، فقد حاول الآخرون فى القرن الثانى عشر- من البيئة المتداخلة الثقافات للأندلس فى ذلك الحين – وضع دراسة للإسلام فى أوروبا أكثر موضوعية إلى حد ما. وهكذا، على سبيل المثال، كتب فى عام ١١٠٨ بطرس ألفونسو [٣٣] الذى يعتبره البعض أول متخصص مسيحى فى دراسة العلوم الإسلامية، كتاب " الحوار " الذى عرض فيه بعض مبادئ المواجهة الحوارية للمسيحيين مع عالم الإسلام والمسلمين. وكان اسمه الأصلى موسى، ويتعلق الأمر بيهودى من أراجون، وكان يتم فى كثير من الأحيان تلقيبه بموسى السفاردى. وتحدث ألفونسو فى ديباجة كتابه" الحوار" عن أصله وعن اسمه الأول واعتناقه للديانة المسيحية وتعميده فى هويسك بمعرفة أسقف تلك البلدة : "كان هذا فى عيد ميلاد المسيح فى عام ١١٠٦. فى العام الرابع والأربعين من عمرى، فى شهر يونيو، أثناء عطلة الحوار بين بطرس وبولس. وقد اخترت اسم بطرس تقديرا عميقا من جانبى وكذكرى لهذا الحوارى للمسيح. وكان أبى الروحى ألفونسو، الإمبراطور الإسبانى المشهور، الذى كان والدى بالمعمودية. وهكذا فى النهاية وأنا أضيف اسم بطرس إلى اسمه أصبحت بطرس ألفونسو "[٣٤]. وهذه الفقرة أكثر من واضحة. وأصبح موسى اسمه بطرس فى عام ١١٠٦م، وبدقة أكثر فى التاسع والعشرين من يونيو. وكان والده بالمعمودية ألفونسو الأول ملكا على أراجون فى الفترة من عام ١١٠٤ وحتى عام ١١٣٤ [٣٥]. وكان رجلا واسع الثقافة. وأقام فى عام ١١١٠بالقصر الإنجليزى بوصفه طبيبًا للملك هنرى الأول، الابن الثالث لغيوم الفاتح [٣٦]. ومن المرجح أن ترجمته للجداول الفلكية للخوارزمى (المتوفى فى عام ٢٣٢هجرية /٨٤٧م) سبقت الترجمة التى قام بها أديلارد دى باث[٣٧].

وبكتابه " توجيهات إلى القساوسة " أدخل إلى الغرب نوعا من المجموعات الشرقية من أساطير الحيوان والطير والحكايات. ولقى هذا المؤلف أكبر نجاح له فى القرون الوسطى، وتم فيما بعد استغلاله فى تقديم شخصية الرسول محمد ﷺ تقديما شعبيا وأسطوريا. وفى القرن العشرين تمت ترجمة المجموعة إلى اللغتين الإسبانية والإيطالية، وترجمتها مرتين إلى اللغة الألمانية وأخيرا إلى اللغة الإنجليزية[٣٨].

ولنعد إلى كتابه " الحوار " وكما يوحى العنوان نفسه [٣٩] فالأمر يتعلق بمناقشة ضد اليهود، وعرض الكاتب فى الديباجة الهدف المزدوج من كتابة المناقشة: من ناحية لكى يثبت أن انتقاله إلى المسيحية لم يتم القيام به قسرا، بل عن إيمان، ومن ناحية أخرى لكى يبين التفوق العالمى للدين المسيحى. وتجرى الأحداث فى صيغة حوار بين شخصين يحملان اسمين : موسى يتحدث إلى اليهود، وبطرس يتحدث إلى المسيحيين. وليس من العسير استنتاج أن الأمر يتعلق بالمؤلف نفسه بطرس ألفونسو.

وقسم كتابه إلى اثنى عشر فصلا. وتمثل الفصول الأربعة الأولى تصفية الحساب مع اليهودية. والفصل الخامس مخصص للإسلام. ويعرض ألفونسو فى الفصول التى تحمل الأرقام من السادس إلى التاسع العقائد الأساسية للديانة المسيحية، أما الفصل الثانى عشر فيخصصه لإتمام ناموس موسى.

وبالطبع يهمنا هنا على الأكثر الفصل الذى يتحدث عن الإسلام وسنقدم تحليلا موجزا له، وبعد ذلك ننبه إلى الاستشهادات القرآنية، أو إلى التلميحات التى أشار إليها ألفونسو فيما يتعلق بذلك فى النص. وفى النهاية سنقارن نص القرآن الذى استخدمه ألفونسو والمجادلون المسيحيون الآخرون، وقبلهم جميعا روبرت كيتون. والعنوان الأصلى للفصل الذى يتحدث عن الإسلام هو " ناموس الصقالبة " ، ويشتمل تقريبا فى طبعة ميجنا المشهورة على خمس صفحات مكتوبة بالآلة الكاتبة [٤٠]. وبعد توضيحه لأسباب تركه لديانة أجداده؛ أى سبب اعتناقه للمسيحية وليس لديانة " الصقالبة " تحدث عن الإسلام حديثا عاما؛ وترتيب الموضوعات إسلامى بشكل مميز الأمر الذى يبين أنه كان على معرفة ممتازة باللغة العربية ومطلعا إطلاعا جيدا على التفسيرات المنهجية للعقيدة الإسلامية. وبعد تعريفه للإسلام بأنه شريعة غاية فى الاتساع والبساطة أو دين قائم على مبادئ لا تتغير[٤١]، انتقل إلى الشرح المفصل للصلاة والصوم والحج والحرب المقدسة (الجهاد)، والمنهيات القرآنية المتعلقة بالأطعمة (الآية رقم ١٤٠ من سورة الأنعام)، والطلاق ووقت البعث والحساب. وفى هذا الإطار يصف ألفونسو الجنة ويذكّر بإيجاز بجهنم مع تكرار أو إيراد المبدأ الإسلامى المعروف القائل : " من كان فيكم يؤمن بالله ورسوله حقت له شفاعة محمد حتى ولو كانت ذنوبه ملء الأرض ".[٤٢]

ولماذا لم يكن بمقدور ألفونسو تقبل ديانة الإسلام؟ وعند إجابته على هذا السؤال يوجز فترة الشباب من حياة الرسول وزواجه ونزول القرآن. ووفقا لرأيه فالقرآن هو ثمرة للتأليف الذى نجح النبى فى القيام به بمساعدة اثنين من يهود السامرة عبد إياس وكعب الأحبار [٤٣] اللذين نتعرف فيهما دون شك على عبد الله بن سلامة وكعب الأحبار، وبمساعدة رئيس الشمامسة اليعقوبى [٤٤]. وعلى أية حال فالرسل جديرون بالتصديق بمعجزاتهم، أما محمد ﷺ فلم تكن لديه معجزات. ثم يجرى هنا حديثا مطابقا تقريبا لحديث يوحنا الدمشقى عن الكعبة على أنها مكان لعبادة الأصنام، وعن الكعبة القديمة باعتبارها معبدا للإله ساتورن.[٤٥]

ويتم التحدث فى الجزء الباقى عن الإسلام كدين عنف، وعن التصور الإسلامى للحرب المقدسة التى لا تعرف إلا العنف، وفى النهاية عن أن القرآن ليس من صنع الرسول، بل جمعه أصحابه بعد وفاة النبى عارضا كل منهم " روايته الشخصية "[٤٦].

وعالج ألفونسو العناصر الأخرى المتميزة لدين الإسلام معالجة غاية فى الإيجاز، ويمكننا القول بأنه عالجها فى إشارات مختصرة فحسب. وكتب عن على بن أبى طالب، أول إمام للشيعة، وعن ولديه الحسن والحسين، فقرة كاملة تتعلق بهذه الشخصيات الأسطورية العدائية، كما يسميهم هو. ولا ينبغى بالطبع نسيان أن ألفونسو كان يعيش فى إسبانيا المسلمة تحت حكم السلالة الحاكمة للأمويين، وهم فيما عدا ذلك ألد أعداء علىّ وأتباعه.

وينهى بطرس فى الختام كلامه بتدليل غير منطقى؛ فيتفق اليهود والمسيحيون على مبدأ أساسى: أنه قد تم قتل المسيح عيسى، وينكر الإسلام هذه الحقيقة التاريخية، وبهذا خسر مثل هذا الدين كل مصداقية فى عيون الأشخاص العاقلين، وفى النهاية ذاتها يسوق المؤلف استنتاجا معتدلا عن محمد ﷺ مع إنهاء كلامه بالصلاة التالية : " أشكر الله القدير الذى حفظنى من ذنوب مثل هذا الرجل، ووهبنى الطاعة الكاملة للدين الذى قبلت اتباعه. آمين !"[٤٧]

ورسالة الكندى من بين أشهر، كما سنرى، الكتابات العربية التى تنتمى إلى الكتب المسيحية المثيرة للجدل ضد الإسلام [٤٨]. وقد تمت ترجمة الرسالة إلى اللغة اللاتينية

فى القرن الثانى عشر تحت عنوان : " رسالة الصقلبى ورد المسيحى " التى استخدمها استخداما واسعا فى مؤلفاته الجدلية بطرس المكرم، والذى سنتحدث عنه مباشرة بعد بطرس ألفونسو(١). ومن الممكن إيجاد أربعة مقاطع على الأقل تتطابق مع متن كتاب بطرس ألفونسو. ويوجد المقطع الأول بالصفحة رقم ٤٢ : " هذا الرجل (يقصد محمد ﷺ ملاحظة المترجم) كان يتيما رباه خاله عبد مناف، المشهور باسم أبى طالب. وقد تبناه بعد وفاة أبيه. وكان يرعاه ويحميه. وكان محمد ﷺ يعبد فى مكة أوثان اللات والعزى مع أخواله ووالديه. ويتحدث عنهم فى قرآنه ويقر بالعبارات.... ".

ويشير بشكل خاص فى الصفحة رقم ٥٠ إلى ميل محمدﷺإلى المتعة الجنسية، وفيما يتعلق بذلك يورد أيضا حادث زينب بنت جحش الذى، كما سنرى فيما بعد، تسرب إلى كل الكتب اللاتينية وبوجه عام إلى الكتب النقدية الغربية عن الإسلام امتدادا إلى القرن التاسع عشر. وفى هذا الصدد يسوق ألفونسو الآية رقم ٣٧ من سورة الأحزاب. وفى بضع جمل فحسب يذكر عائشة زوجة الرسول فيما يتعلق بصفوان بن المعطل السلمى وهو يسرد الآية رقم ١١ من سورة النور. وذلك أن خصوم محمدﷺ والإسلام قدموا عنهما أكاذيب من كل نوع. وهكذا فإنهم فى العام الخامس من الهجرة أوردوا أشد الافتراءات تقززا عن عائشة زوجة الرسول. وانخدع بعض المسلمين السذج أيضا بشائعاتهم الكاذبة. ولم يتم التوقف عن الحديث عن هذا الأمر إلا بعد نزول آيات السورة المذكورة من الآية رقم ١١ إلى الآية رقم ٢١. وتمت معاقبة أولئك الذين ذكروا الافتراءات عن عائشة بأشد عقاب. ويتحدث مؤلف الرسالة عن المعجزات على الصفحة رقم ٥٨، وأخيرا يهتم الكندى على الصفحة رقم ١٠٨ بالتدليل على القيام بأعمال عنف. ورغم أنه محظور القيام بأعمال العنف وفقا للقرآن، فهو مثل كثير من الكتاب الرومانيين الآخرين يشدد على أن المسلمين كانوا يقومون بها أكثر من اللازم أيضا. ومن منتصف الصفحة رقم ١٠٩ وحتى منتصف الصفحة رقم ١١١ يسوق ألفونسو فيما يتعلق بذلك عشر آيات قرآنية الواحدة تلو الأخرى: الآية رقم ١٠٠من سورة آل عمران، الآية رقم ٢٧٤ من سورة البقرة، الآية رقم ٩٩من سورة يونس، الآية رقم ١٠٨ من سورة يونس، الآية رقم ١١٨ من سورة هود، الآية رقم ٢٥٦ من سورة البقرة، الآية رقم ٢٠ من سورة آل عمران، الآية رقم ٢٥٣ من سورة البقرة، الآية رقم ٦ من سورة الكافرون، الآية رقم ٤٦ من سورة طه. والآيات التى نجدها لدى ألفونسو قامت د. ألفرنى بتحديدها بخط ثقيل فى الفقرةD . وبهذه الطريقة تنبهنا

د. ألفرنى– الباحثة فى العلاقات المسيحية الإسلامية القروسطية– إلى أن النص العربى للرسالة موجود فيما يسمى بمجموعة توليدو(طليطلة). ومن المنطقى استنتاج أن بطرس ألفونسو قد استخدم بشكل مباشر هذه المجموعة فى أصلها العربى. ومن المرجح جدا أن كلا المؤلفين ألفونسو والكندى كان لهما مصدر مشترك يعسر للغاية تحديده وفقا لتقدير القائمين بالأبحاث المقارنة لهذه الحقبة [٥٠].

ومن المهم هنا التنويه أيضا إلى استخدام ألفونسو للقرآن. ولكن، قبل ذلك ينبغى إبراز أن أول ترجمة كاملة للقرآن فى الغرب قام بها روبرت كيتون(روبرتوس كيتنسيس أو ريتنسيس). ونعلم من المراجع أن ترجمته لم تكن منتهية قبل يونيو أو يوليو عام ١١٤٣[٥١]، بينما من المرجح جدا أن كتاب"الحوار " مكتوب بعد وقت وجيز من تغيير بطرس ألفونسو لدينه فى عام ١١٠٦م، الأمر الذى يعنى أنه مكتوب قبل ترجمة كيتون بثلاثين عاما ولذا فإنه موجب للاهتمام مقارنة ترجمات بطرس ألفونسو وروبرت كيتون فيما يتعلق بالاستشهادات القرآنية الثمانية فى كتابه " الحوار".[٥٢]

وما يمكن ملاحظته على الفور أن الأمر يتعلق بصيغتين مختلفتين تمام الاختلاف لترجمة القرآن، وأن ترجمة ألفونسو أكثر بساطة ووضوحا وأشد دقة. واستخدم صيغته لترجمة الآيات المذكورة فى التدليل الجدلى، على سبيل المثال، جويلوم من تريبولى ورايموند وبطرس المكرم وريكولدو دى مونت كروس. وملاحظ بشكل خاص تأثيره فيما يتعلق بعدم وجود معجزات فى الإسلام. ويستخدم بطرس المكرم بنفس الطريقة مثل ألفونسو، حينما يتعلق الأمر بالمعجزات، الآية رقم ٥٩ من سورة الإسراء [٥٣]. وملهم كذلك عن طريق كتاب " الحوار " ما ذكره ريكولدو فى الفصل السابع من كتابه بأنه " لا يمكن تأكيد شريعة الصقالبة عن طريق أية معجزات، (دحض شريعة الصقالبة أو ضد شريعة الصقالبة)[٥٤]". ونفس التدليل القرآنى على غياب المعجزات فى الإسلام (الآية ٥٩ من سورة الإسراء) استخدمه فيما بعد أيضا لودفيكو ماراتسى فى مؤلفه الضخم [٥٥].

ولكن، على الرغم من ذلك، كأهم كاتب مسيحى بالقرون الوسطى ينبغى ذكر بطرس فينرا بيليس (١٠٩٤ – ١١٢٦م) أو بطرس المكرم، رئيس الدير البنيديكتى الإصلاحى فى كلونى، والذى من أجل الدفاع السلمى عن المسيحية كان أول من بدأ بالغرب دراسة الإسلام والمسلمين على نحو شامل، وأثرت أفكاره على مواقف المؤلفين المسيحيين اللاحقين مثل توما الأكوينى وبليز باسكال وغيرهما.

بيد أنه ينبغى التشديد على أنه قبله، بين البنيديكتيين، خصص أنسلمو كانتربوريسكى (١٠٣٣-١١٠٩م) الذائع الصيت اهتماما معينا بالمسلمين فى الفصل العاشر من كتابه عن التجسد والخلاص (فى عام ١٠٩٨م)[٥٦]. وتماثل كتاب أنسلمو مع كتاب " الحوار "[٥٧] (الحوار بين الفيلسوف واليهودى والمسيحى) تأليف بطرس أبيلارد صاحب الشهرة الأقل فى تاريخ الفلسفة. ومهما كان من الممكن ومن اللازم إثبات وجود التثليث " عن طريق الأسباب الضرورية " فإنه على حد سواء " عن طريق الأسباب الضرورية " يمكن وينبغى إثبات أنه لا يمكن الخلاص للإنسان بدون المسيح أو خارج نطاق الكنيسة [٥٨]. وبهذا الأسلوب فإن أنسلمو كانتربوريسكى مثل كثير من المؤلفين المسيحيين الآخرين أمثال أبيلارد وبونافنتورا وألبرت الكبير وتوما الأكوينى وغيرهم، يعضد من خلال فلسفته المتميزة للتاريخ أو من خلال تاريخ الفلسفة موقف الكنيسة بهذه الحقبة بأنه لا يوجد خلاص حقيقى خارج نطاق الكنيسة [٥٩]. وألهمت مثل هذه الاقتصارية الكنسية الفكر الدينى الفلسفى اللاحق لأوروبا الغربية إلى حين انعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى.

وقد تم اختيار بييرماوريس مونتبوسييه، المشهور أكثر فى المراجع باسم بطرس المكرم، رئيسا لدير كلونى فى عام ١١٢٢م وهو فى الثانية والعشرين من عمره [٦٠]. وكان دير كلونى ببورجوندى واحدا من أهم الأماكن بأوروبا المسيحية آنذاك. وكان دير كلونى المقام فى عام ٩١٠م مركزًا لإصلاح نظام الرهبنة، يتمتع بمزايا هائلة مثل الحماية المباشرة من جانب بابا روما وإخضاع أديرة أخرى لسلطته أى لنظامه. ولذا فإن دير كلونى كان هو المقر الرئيسى لمركز الرهبان الذى كان يضم ما يزيد على عشرة آلاف راهب قادمين مما يربو على ستمائة دير مقامة فى أنحاء العالم المسيحى الغربى. وكان رهبانه يصبحون بابوات وكرادلة، ويصبح رؤساؤه مستشارين للأباطرة والملوك [٦١].

وفى عام ١١٤٢م سافر بطرس المكرم إلى إسبانيا [٦٢]، وكان لا يزال شابا ويسافر كثيرا، إلا أنه توجد دلالات عديدة على أن هذه الرحلة تحديدًا كانت حاسمة بالنسبة لحياته اللاحقة. ويذكر بعض المؤلفين كأسباب لسفره إلى إسبانيا زيارة الأديرة البنيديكتية، ويقول آخرون أنه من أجل الحج إلى المكان المقدس سانتياجو دى كومبوستيلا، بينما أورد معظم المؤلفين أنه لجمع التبرعات بسبب الوضع المالى السيئ للغاية الذى كان يقع

فيه ديره. وكانت المساعدة المالية التى حصل عليها بطرس لديره كلونى – هامة بشكل غير عادى إلا أنها بشكل غير متوقع تماما جعلت رحلته حدثا عظيما فى التاريخ الفكرى لأوروبا. ولشعوبها. وفى إبان رحلته إلى إسبانيا أدرك بطرس ضرورة القيام بدراسة أكثر شمولا وكمالا للإسلام؛ لأنه منذ عهد علماء اللاهوت المسيحيين الشرقيين لم يقم أحد فى الغرب الرومانى بالكتابة بأسلوب جاد ومسئول بشكل جدلى عن الإسلام الذى أخذ فى تمهل يجتاح أيضا " الجزء المتبقى من العالم (بعد غزو دول آسيا وأفريقيا) المسمى بأوروبا "(٦٣). ومن هنا كان من الضرورى، نظرا لأن الكتاب الرومانيين لم يكونوا على معرفة باللغة العربية خلافا لزملائهم علماء اللاهوت البيزنطيين، التصدى لترجمة القرآن إلى لغة متاحة لهم حتى يمكنهم القيام بمجابهة روحية مباشرة للإسلام والمسلمين، أو مقاومة هذا " الضلال والوباء الكبير الذى يهدد المسيحية الغربية "(٦٤).

وزار الأب الكلونى بطرس المكرم فى عام ١١٤٢إسبانيا التى كانت حينذاك تحت سلطة المسلمين وأدرك بهذه المناسبة كيف أنه من الضرورى، من أجل الدفاع السلمى عن المسيحية، التعرف تعرفا مباشرا على المسلمين وعلى دينهم وثقافتهم وإنجازاتهم الحضارية.ومن أجل تحقيق مآربه شكل فريقا من العلماء برئاسة الإنجليزى روبرت كيتون للقيام بمهمة ترجمة النصوص الإسلامية. ويتعلق الأمر بالمدرسة المشهورة للترجمة بطليطلة (مدرسة طليطلة) التى وفقا لرأى الكثيرين تمثل واحدة من أكثر الظواهر الثقافية والعلمية أهمية بالنسبة للقرن الثانى عشر. وكانت حركة الترجمة هذه، الموسومة فى كثير من الأحيان بأنها نهضوية(٦٥)، تدرس تلك المنجزات الروحية والعلمية المتراكمة عبر القرون.حينما كانت "الشعوب المتحدثة باللغة العربية تسلم مشعل الضياء الحضارى والثقافى إلى بقية العالم "(٦٦). وكانت المدرسة المذكورة للترجمة تهتم اهتماما خاصا بالمؤلفات فى الرياضة والطبيعة والفلك والفلسفة. وقضى الكثير من المترجمين جل حياتهم فى نقل الموضوعات العلمية من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. بيد أنه ينبغى التنويه إلى أن عملية ترجمة الموضوعات العلمية ونقلها من اللغة العربية إلى اللاتينية بدأت مع الراهب الأفريقى من مونت كاسينو. وكان أبيلارد دى باث (٦٧)، المذكور آنفا، واحدا من أوائل المترجمين، ومن الأرجح أنه تعلم اللغة العربية فى صقلية أو فى الأرض المقدسة فلسطين. وقد ترجم كتاب " العناصر" لإقليدس والقوائم الفلكية وموسوعة علم الرياضيات للخوارزمى. وكانت سالرنو أيضا واحدا من المراكز الهامة لانتشار المؤلفات

الطبية العربية والإغريقية. وكانت صقلية الواقعة تحت سيطرة الحاكم النورمندى منطقة هامة فى عيون المسيحيين يتم بداخلها بحث المعارف العربية ونقلها. وعلى الرغم من ذلك كانت طليطلة أكبر مركز لمثل هذه الأنشطة [٦٨]، وأصبحت مثل باريس وبولونيا عنصرا من العناصر القوية للثقافة فى القرون الوسطى. ولما وصل بطرس إلى إسبانيا كانت مدرسة الترجمة فى طليطلة قد قامت بترجمة المؤلفات الهامة وكان تحت تصرفها أيضا عدد كبير من المترجمين. واشترك تقريبا فى مشروع بطرس المكرم كل من المستعرب بطرس من طليطلة وبطرس من بويترز وروبرت كيتون وهرمان الدلماسى [٦٩] وأحد الصقالبة باسم محمد كانت مهمته تقديم المعانى الصحيحة لبعض الكلمات إلى المترجمين الآخرين ومساعدتهم عند توضيح المبادئ الأساسية للإسلام [٧٠].

وتم الانتهاء من هذا المشروع فى عام ١١٤٣. ويذكر جيمس كريتزك الترجمات الأربعة التالية الهامة التى كانت فى متناول بطرس المكرم عند كتابته كتابه " ضد الصقالبة": ١)"المذاهب الطائفية مسائل أبى الحارث عبد الله بن سلام " [٧١]، ٢) "عن أصل محمد وتربيته [٧٢]، كتاب نسب رسول الله لسعيد بن عمارة، ٣) " من حياة محمد"،خلاصة الأحاديث النبوية، ٤) " شريعة الله "، القرآن. ووفقا لشهادة بطرس المكرم فقد قام هرمان الدلماسى بترجمة الكتابين الأولين، وترجم روبرت كيتون الكتابين الآخرين [٧٣] واستنادا إلى الباحثين المختصين والموثوق بهم فى هذا المجال أمثال مونوز سندينو ود.ألفرنى وأناواتى وماسينون، فإن أوجستين بافلوفيتش مترجم كتابى توما الأكوينى" ضد أضاليل الإغريق"و"عن أسباب الإيمان " إلى اللغة الكرواتية على صواب فى ضمه أيضا إلى مجموعة طليطلة ترجمة رسالة الكندى التى وفقا لمحتواها تنتمى إلى الكتب القروسطية المثيرة للجدل ذات الأصل الشرق أوسطى نظرا لأن بطرس المكرم أسس بالدرجة الأولى على مضمونها دفاعه عن المسيحية أو مناظرته ضد " الضالين" و"المنشقين " [٧٤].

وقد قام بطرس المكرم بخطوة مهمة، فقد أحاط شعوب أوروبا علما بأنه قد آن الأوان للشروع فى القيام بدراسة أكثر جدية للإسلام. وذلك أن كثيرا من المؤلفين المسيحيين الآخرين كانوا يعتبرون أنه تنبغى دراسة الإسلام بأسلوب أكثر شمولا وجدية حتى يتمكن المسيحيون من محاربة المسلمين " بسلاحهم ". ولذلك فقد حث فى عام ١١٤٣م القديس

برنارد من كليرفو(١٠٩٠– ١١٥٣)، والذى كان فى ذلك الحين واحدا من أهم المنظرين للحملة الصليبية الثانية، على أن يضع كتابا ضد "مثل هذه الضلالة المهلكة (كالإسلام، ملاحظة المؤلف)"[٢٥]. ونظرا لأن القديس برنارد، مثل كثيرين من المؤلفين المسيحيين حينذاك، لم يكن مستعدا للاستجابة لمثل هذا المطلب فقد أخذ بطرس المكرم هذه المهمة على عاتقه بعد فحص كامل للكتب المتاحة أمامه التى تبحث تعاليم الإسلام[٢٦]. وقام بهذا حتى " يفيد المتحولين (عن الإسلام) أو لكى يقاوم الأعداء أو كى يعمل على تثبيت المؤمنين المحليين، أو على الأقل حتى لا يضن على نفسه ككاتب لهذه الكتب بالسكينة التى وعد بها الأشخاص ذوى الإرادة الحرة ". [٢٧] وللأسف، فلم تساعده الظروف التاريخية بحيث إن محاولته لم تحقق نتائج هامة. وكان هذا هو العصر الذى بدأ فيه المسيحيون يتحملون أولى الهزائم الجادة بالشرق الأوسط، وبعدها نمت مرة أخرى الحالة النفسية المعادية للمسلمين بتحريض من، على سبيل المثال، القديس برنارد كليرفو وغيره.

وكتب بطرس المكرم بتحفيز من أسمى مثاليات جماعته (البنيديكتية) عدة مقالات موجهة إلى المسلمين مع التصريح بأسلوب رنان : " أتقدم إليكم، لا كما هو مألوف اليوم، لا بالسلاح بل بالكلمات، لا بالقوة بل بالعقل، لا بالكراهية بل بالحب "[٢٨]. ورغم أنه كان أول المعارضين للتناول المسيحى المتعصب للإسلام، فإن أعماله – مع ذلك – كانت مفعمة بالعقلية الفصامية للغرب المسيحى تجاه الإسلام. وبالرغم من ذلك فهو يرفض نبوة محمدﷺ ويزعم أن القرآن صيغة توفيقية لنص الإنجيل. وأكد فى كتابه المذكور قائلا :"ساعد إبليس فى انتصار الشر عن طريق إرسال الراهب سرجيوس (المعروف فى المصادر العربية باسم بحيرا)[٢٩]، وهو من أتباع الهرطقى نسطور الذى كان قد تم تجريده كنسيا، إلى منطقة شبه الجزيرة العربية والانضمام إلى النبى الكاذب محمد (ﷺ). وبالطبع، خلال لقائه مع محمد(ﷺ)شرح سرجيوس بعض أجزاء الكتابين المقدسين للعهدين القديم والجديد موضحا كلاهما، جزئيا، من خلال رأى نسطور الشهير الذى كان يؤكد أن المسيح كان إنسانا فحسب وليس إلها، وفقا لتصوره الشخصى إلى حد ما، مصيبا إياه بالعدوى عن طريق المتون المشكوك فى صحتها بحيث إن محمدا (ﷺ) أصبح مسيحيا نسطوريا ". [٣٠] أما حينما يتعلق الأمر بالقرآن فإن بطرس المكرم يزعم

أن محمدا (ﷺ) قد "كتبه بعد تلقيه التعليم على يد أفضل رجال الدين اليهود والعلماء الهرطقيين. وبعبارة أدق، فقد أعد بأسلوب همجى متنا شيطانيا إلى حد بعيد عن طريق التوفيق بين حكايات الحيوان اليهودية والقصائد الهرطقية، مع الكذب فى هذا المضمار بأنه أنزله عليه فصلا تلو الفصل الملك جبريل الذى عرف اسمه من الروايات قديمة العهد الواردة بالكتب المقدسة...."[81].

ويعرض بطرس المكرم فى مؤلفاته عرضا موجزا نظرة الإسلام إلى عيسى عليه السلام، وقيامة المسيح والأحداث الأخيرة، ثم يبحث هذا بحثا نقديا من زاوية الدوجماتية المسيحية. وفيما يتعلق بعلاقة التعاليم والعقيدة الإسلامية بالتعاليم والعقيدة المسيحية لفت بطرس النظر فى مؤلفه " مجادلة ضد طائفة أو هرطقة الصقالبة " إلى نظريتين. النظرية الأولى أنه يمكن اعتبار الإسلام جزءا من مكائد وحيل الشيطان من أجل إصابة الكنيسة المسيحية بأضرار، أى إنه " وسط " بين آريوس والمسيح الدجال :" والهدف الأساسى من وراء هذه الهرطقة هو الاعتقاد بأن السيد المسيح لم يكن لا هو الرب ولا ابنه، بل ببساطة هو إنسان – رجل حكيم وواحد من أعظم رسل الله. ووفقا لرأى بطرس المكرم فإن مثل هذا الأمر علمه أولا آريوس بتحريض من مقاصد شريرة، وبعد ذلك سيقوم محمد بتعضيد وتحفيز من إبليس، وفقا لخطة شيطانية، باستكمال مثل هذه العقيدة من خلال المسيح الدجال. وفى الحقيقة، ظهرت فكرة المسيح الدجال أصلا لدى آريوس، لأن آريوس كان ينكر أن المسيح ابن الله، مسميا إياه فحسب بمخلوق الله، بينما يستكمل المسيح الدجال دوره بالادعاء بأن المسيح ليس هو الله ولا ابن الله وحتى ليس رجلا طيبا. ويبدو أن هذا الرجل الأكثر فسقا وفجورا (محمد ﷺ) كان مقدرا ومعدا من جانب الشيطان باعتباره محورا بين آريوس وبين المسيح الدجال، بحيث إن الاثنين سيصبحان– إلى حد ما – إضافة لآريوس وتعضيدا هائلا للمسيح الدجال، والذى سيؤكد حتى الأمور السيئة فى أذهان غير المؤمنين ".[82]

وقد كثرت فى نطاق الفكر المسيحى فى القرون الوسطى آراء عن الإسلام على أنه هرطقة مسيحية وديانة شيطانية. وانتقلت مثل هذه الصورة عن الإسلام من أجيال إلى أجيال امتدادا إلى القرن التاسع عشر، مع وجود اختلاف بأنه كلما كانت الآراء قريبة منا تاريخيا فإنها تحصل على شكل أكثر " لطفا " (خداع الشيطان)[83]. ووفقا لهذا التصور

للإسلام فالقرآن يحتوى على حقائق خادعة لأنها من تأليف شخص قريب من الشيطان. ولم يفلح حتى المسلمون فى الثبات أمام مثل هذه الحقائق الفاتنة والخادعة. وفى إطار هذا المعنى قام بعض علماء اللاهوت الكاثوليك بتقديم صورة خاطئة لموقف المسلمين تجاه الكتب الصوفية بمعنى أن المخلصين من المسلمين يثورون ضد التصوف، نظرا لأنه يظهر كخداع شيطانى (تلبيس) (٨٤).

وسيطر الرأى عن الإسلام على أنه هرطقة على فكر المفكرين المسيحيين فى القرون الوسطى. وكما قلنا آنفا فقد أوضحها الدمشقى الشهير قائلا :... " هرطقة مثل آريوس "(٨٥)، وأدرجها بطرس المكرم فى تقييمه، واستخدمها استخداما وفيرا المؤلفون المعاصرون أمثال مارجوليوث (٨٦) وفورستر و ج. دى ميناسكيا (٨٧).

وأبدى روبرت كاسبر مدير " المعهد البابوى للدراسات العربية " بروما ملاحظة بأن مثل هذا الرأى غير جاد إلى حد ما، وذلك لأنه لكى يقال عن أحد الأشخاص أنه هرطقى وأنه منشق عن المسيحية فمن المفترض أنه كان يعبد الإله الإنجيلى المتجسد، أما بالنسبة لمحمد فلا يمكن قول مثل هذا الأمر. فهو على الأرجح كان على معرفة بعناصر معينة من العهد الجديد واللاهوت المسيحى، وأضفى على بعض منها الطابع الإسلامى ونبذ البعض الآخر. ويخلص كاسبر (٨٨) إلى القول بأنه من الأنسب فى هذا السياق النظر إلى الإسلام على أنه ديانة " شبه مسيحية "، وأنه نوع من النحلة الغنوسطية (*) التى - بالنظر إليها نظرة عملية - استقت من المسيحية واليهودية تلك الأمور التى كانت لازمة من أجل تشكيل النظام الخاص بها للقيم الدينية. وللأسف فقد ناصر هذا الرأى عدد كبير من المؤلفين المسيحيين المعاصرين، بالإضافة إلى كاسبر. ولكن سنتحدث عن هذا حديثا منفصلا تماما.

وترتب منطقيا على مثل هذه الرؤية للإسلام لبطرس المكرم دعوة المسلمين إلى الخلاص. وفى الحقيقة، فإنه باعتباره بالكلية فكرًا مرتبطا بالقرون الوسطى، تتم دعوة

(*) الغنوسطية كلمة يونانية تعنى المعرفة. وهو مذهب عقلانى نشأ فى نطاق الكنيسة المسيحية خلال القرن الأول للميلاد وازدهر على نحو خاص خلال القرن الثانى للميلاد. وأكد أتباعه على المعرفة الروحية أكثر مما أكدوا على الإيمان. وحاولوا التوفيق بين تعاليم المسيح والفلسفات الإغريقية والشرقية، وأنكروا التفسير الحرفى للكتاب المقدس. ومن أجل هذا اعتبرتهم الكنيسة هراطقة. وأصل منشأ هذا المذهب فى أنطاكية ومصر. (المترجم)

اليهود أيضا مع المسلمين إلى الخلاص. ونعرف من المراجع أنه لم يتردد فى اعتبار الأتراك والصقالبة والفرس والعرب " أعداء لصليب المسيح فقط لأنهم رفضوا " خلاصه". ووفقا لرأى بطرس المكرم ستنتهى عداوتهم حينما يمتنعون عن رفض قدرة المسيح عيسى على الخلاص. وفى الرسالة التى كتبها إلى لويس السابع ملك فرنسا حينما قاد الحرب الصليبية الثانية التى اشترك شخصيا فى الإعداد لها، أعلن بأسلوب طنان كيف أنه يأمل فى أن (الجيش الصليبى) سيقتل عددا كبيرا من المسلمين كذلك العدد الذى قتله موسى ويشوع من العموريين والكنعانيين [٨٩].

ومن كل ما تم ذكره يمكننا استنتاج أن بطرس المكرم بنى فهمه للإسلام فى الأغلب على المؤلفات " الإسلامية " المشكوك فى أصالتها مثل " الدفاع عن المسيحية " للكندى المذكور وعلى المؤلفات الأخرى من مجموعة طليطلة، والتى يمكن بها قراءة – من بين ما تتم قراءته – أن " القوة الجنسية لمحمد كانت مساوية لقوة أربعين رجلا، وأنه لم يكن يمتلك أية معجزات، وتلك المعجزات المذكورة فى القرآن ليست سوى أعمال منافية للعقل، وأنه لم يكن يهتم إلا بمصلحته الشخصية، وأنه كان يتفانى فى القتل والنهب... إلخ " [٩٠]. ودوت أصداء رسالة الكندى لعدة قرون على حد سواء، من خلال النص العربى الأصلى، فى الكتب الجدلية لعلماء الدين المسيحيين الشرقيين، أو عن طريق ترجمتها اللاتينية من خلال الكتب الجدلية للمؤلفين المسيحيين من غرب أوروبا. ونجد تصويرا مماثلا لشخصية محمد (ﷺ) فى أعمال المؤلفين المسيحيين المتأخرين بدءا من توما الأكوينى مرورا بلوثر وباسكال وإلى المبشر والمستشرق الكاثوليكى الأب لامانس الذى، كما سنرى فى نهاية هذا الفصل، أخذ حرفيا فكرة بطرس المكرم كيف أن محمدا (ﷺ) استخدم الإسلام لكى يسهل عليه السيطرة على البيئة الاجتماعية الخاصة به، ولكى يسيطر أيضا بعد ذلك على أجزاء أخرى من العالم آنذاك، الأمر الذى يسميه كثيرا من المرات ج. كرتيزك و ج. والتز المذكوران بأنه خطأ جسيم من بطرس المكرم [٩١]. ومن الجدير فى هذا السياق أن نعرض لملاحظة نورمان دانيل، فهو يعتبر أن الفهم المسيحى للإسلام بالقرون الوسطى قد أغفل الكثير من التفاصيل الهامة من حياة الرسول المسلم(ﷺ) والجماعة الإسلامية الأولى، والعكس بالعكس، مثل أن الإصلاح الاجتماعى المحمدى لمجتمع الجزيرة العربية والتوحيد السلمى لجماعات القبائل وعقد معاهدات السلام فى الحديبية والاستيلاء على مكة دون عنف – كل هذا كفل حقوق الجماعات غير الإسلامية

داخل الدولة الإسلامية الأولى... إلخ. وبدون هذه الأمور لم يكن من الممكن تشكيل صورة كاملة وموضوعية نسبيا عن القيم الأساسية للإسلام. وبعبارة أخرى فقد عوملت الأعراف الإسلامية كذلك معاملة انتقائية مثل شخصية الرسول المسلم (ﷺ) أيضا. وتمت صياغة مجموعة مبادئ مسيحية أو مركزية مسيحية للسلوك الإسلامى ينبغى – كبداية – "أن تقدم للمؤمنين المسيحيين صورة للمسلمين على النحو الذى هم عليه فى الحقيقة". وحينما يتم عدة مرات تكرار الادعاءات بأن تعاليم الإسلام بشأن الحياة الأسرية والزوجية حرة أكثر من اللازم ولا نقول مخضبة بالمتعة عندئذ يصبح هذا بمرور الوقت عادة ثقافية أو قاعدة قياسية للنظرة المسيحية للإسلام والمسلمين. لقد كانت الحقائق مصورة إلى حد مفرط تصويرا كاريكاتيريا لا فحسب فى الصورة المسيحية لمحمد (ﷺ) وللأعراف الأخلاقية الإسلامية، بل وأيضا فى جميع الجوانب الأخرى للإسلام باعتباره ديانة مستقلة بما فى ذلك هنا أيضا كلام القرآن عن عيسى وعن أمه مريم. ومن المنطقى أنه وراء مثل هذا التصوير الخاطئ للإسلام تكمن دوافع محددة تماما. لقد كان الإسلام ومحمد ﷺ يمثلان تهديدا حقيقيا للمسيحية أو العالم المسيحى غير المستقر والمضطرب بشدة حينذاك. ومن أجل هذا كان ينبغى الإساءة إلى سمعتهما. ووفقا لنفس النموذج فقد شكل فيما بعد المستشرقون من غرب أوروبا، فى عصر استعمار العالم الإسلامى، مجموعة مبادئ مسيحية أو مركزية مسيحية لسلوك المسلمين، ينبغى – كما أكدنا آنفا – أن تضفى شرعية على أطماع القوى الأوروبية الكبرى [٢٢]. وسنتحدث عن هذا حديثا مفصلا فى الفصل الذى يبحث التقبل الغربى للإسلام فى القرن التاسع عشر.

ولم يكتسب قط كتاب رئيس دير كلونى أو نظرته إلى الإسلام طبيعة دراسة تعليمية منظمة شاملة. وبغض النظر عن هذا فقد أثر كتابه تأثيرا مسيطرا على الفهم المسيحى للإسلام أو على حمية الدراسات الأوروبية لما يزيد على خمسمائة عام. وفى هذا السياق يصيب يواقيم مبارك عند ذكره فى المقام الأول كتاب روجر بيكون (١٢١٤– ١٢٩٢م)، الذى أثر على كلونى تأثيرا قويا، أو دونه لم يكن كتاب بيكون مستمرا فى الوجود حتى اليوم. وإذا كان فرانيو أسيشكى، كما سنرى فى الجزء التالى من الكتاب، قد استبدل بنموذج الغزو بالسيف نموذج الغزو بالكلمة والكتاب، فإن بيكون أتى بنفس الأسلوب الفرنسيسكانى ولكن فى الوقت الحالى على المستويات العلمية والفكرية والثقافية. وحدث انهماك فى تعلم اللغة العربية، أى الإنجازات العلمية والفلسفية التى كان المسلمون

قد حققوها حتى ذلك الحين (١٣). وبتقبله العظمة الحقيقية لابن سينا فقد اعتبر بيكون، مثل كثيرين من الفلاسفة الرومانيين الآخرين، الفلسفة إعدادا لقدوم المسيح وتتفق حقيقتها تمام الاتفاق مع الرسالة الإلهية. وكان يرى أن المفكرين المسيحيين مدينون بدين كبير لعلماء الدين والفلاسفة المسلمين، ومدينون على وجه الخصوص لابن سينا بسبب قيامه بدور الوسيط ونقله للتراث الفلسفى لأرسطو. وقد أثر المسلمون أيضا فى مجال الأدب تأثيرا إيجابيا على تطور الثقافة الأوروبية (١٤). ومن أجل هذا فقد كان بيكون من بين أوائل الذين اقترحوا نوعا من علم اللاهوت الجديد أو تاريخ الديانات. وكان هذا التاريخ يعرف ست فترات أو عهود زمنية، وتم وضع الإسلام فى العهد الثانى مع اليهودية والمسيحية. وبناء عليه فقد تم إدراج الإسلام فى عائلة أو مجموعة الثلاث ديانات العالمية الكبرى للتوحيد. ونتيجة لذلك فإنه فى كتابه الرئيسى "المؤلف الكبير" عن طريق فلسفته عن الإلهام الإلهى للعقل الفاعل وبقبول النظرية المتعلقة بالتكوين المادى الشكلى العالمى للكائنات المخلوقة لفت النظر إلى أن أخلاق غير المؤمن مناقضة للديانة المسيحية الصحيحة وبالتالى استنتج أن الفلاسفة الإغريق والعرب؛ أى المسلمين يملكون التمهيد الإيمانى ربما " بالقدر الكافى تماما للخلاص ". (١٥)

* الاقتراب من المسلمين

وحاول قسيس وقديس مسيحى آخر فى مستهل القرن الثالث عشر، إبان الحروب الصليبية، التحرك لتمهيد السبيل مع المسلمين من أجل الدفاع السلمى عن المسيحية. وسعى مثل بطرس المكرم أيضا إلى نقل المواجهة بين المسيحيين والمسلمين من ميدان القتال إلى مجال المناقشات الجدلية والمثيرة للخلاف إلى حد كبير. ففى أثناء فترة من السكون إبان الحملة الصليبية الخامسة الفظيعة والمفجعة (١٢١٨– ١٢١٩) ظهر فرانيو أسيشكى (١١٨٢– ١٢٢٦م) فى المعسكر المسيحى المقام على دلتا النيل عابرا الخط الفاصل وطالبا مقابلة السلطان الكامل. وفى الحقيقة فإن فرانيو أسيشكى منذ أن قام بتغيير ديانته وهو يحلم بالسفر إلى القدس، بالطبع من أجل أن يقوم الآن بحملة صليبية جديدة تماما، حملة يكون فيها جيش التبشير هو الحب والاحترام للآخر. وكان قد قام قبل ذلك بمحاولتين فاشلتين للسفر إلى المسلمين. وفى عام ١٢١٢أجبرت العاصفة

العاتية قاربه على الرسو عند جزيرة دالماسية. وتوجه فى عام ١٢١٣م صوب المغرب، ولكنه توقف فى إسبانيا بسبب مرضه. وأخيرا أفلح فى الانضمام إلى الحملة الصليبية الخامسة (١٢١٧-١٢٢١م) على مصر (ودمياط فى عام ١٢١٩). وقد حاول ويرافقه الأب إلومين، أحد أتباعه، العبور إلى مواقع القتال بين الصليبيين والمسلمين، وفى سبتمبر من عام ١٢١٩ قابل السلطان الأيوبى مالك الكامل معرفا إياه بالمسيح مع دعوته للتحول إلى المسيحية. وعرض عليه فى هذا المضمار كل الحقوق كتلك التى منحها محمدﷺ للمسيحيين من نجران فى اتفاق " المباهلة " [٦٦] وبالطبع تملكت الدهشة السلطان، ولكنه لم يقتنع على الإطلاق، ودون أن يجيب بشيء أهدى ضيفه فى تسامح هديتين رفض طبعا فرانيو أسيشكى قبولهما. وأعاد السلطان أسيشكى إلى المعسكر المسيحى " مع تقدير كبير وفى آمان تام " [٦٧]. وبينما كان فرانيو أسيشكى يودع فى هدوء السلطان قام الجيش الصليبى حينذاك بالاستيلاء على مدينة دمياط التى لم يبق بها على قيد الحياة إلا ثلاثة آلاف شخص وثلاثمائة شخص غير مصاب فقط من بين ثمانية ألف نسمة فيما سبق. وللأسف فقد سعى كثير من المؤلفين المسيحيين اللاحقين[٦٨] إلى تصوير شخصية فرانيو أسيشكى تصويرا مسكونيا فحسب، دون أن يذكروا عن عمد حقيقة أنه إبان إقامته لمدة ثلاثة أيام عند السلطان عرض عليه رسالة الإنجيل داعيا إياه إلى اعتناق الديانة المسيحية. والأكثر من ذلك فإنهم حينما أوردوا تعبيراته الجدلية الحادة إلى درجة كبيرة قاموا بتبرير مثل هذا الرد الحاسم بتعرض الديانة المسيحية والشعوب الأوروبية المسيحية للخطر.

وربما كان أهم أسلوب وأشده حساسية بالنسبة للتقارب مع المسلمين طبقه فى نشاطه التبشيرى – هو ذلك الأسلوب الذى أدرجه فى " المقال الأول " (فى عام ١٢٢١م) وعمل على صياغته من أجل مذهبه الكهنوتى الناشئ. وقد تمت كتابة " القواعد " فى العصر الذى كانت تسيطر فيه روح القتال الصليبية. ولكنها – أى القواعد – مع رايمون لول ومع المؤلفين الآخرين حققت فعاليتها المثيرة للدهشة. وفى القاعدة غير المؤكدة (رقم ١٦) للمذهب الكهنوتى الناشئ، وبالتحديد فى الفصل الذى يجرى فيه الحديث عن الأخوة الذين يريدون أن يكونوا على اتصال بالصقالبة وبالجماعات غير المؤمنة الأخرى، يقال : " الأخوة الذين يتصلون بمثل هذه الجماعات سيحققون الدور الروحى بطريقتين : عليهم ألا يدخلوا فى خلافات ولا محاجات، بل عليهم أن يذعنوا لكل مخلوق بشرى من أجل الله (رسالة بطرس الأولى ١، ٢، ١٣) وهم يشهدون بإيمانهم المسيحى. أو عند إحساسهم

بأن هذه هي إرادة الله فليعلنوا كلمة الله للكافرين (الوثنيين) لكي يؤمنوا بالله القدير، الأب والابن والروح القدس، خالق كل المخلوقات، وابنه المفتدي والمنقذ، أو كيف يتعمدون ويصبحون مسيحيين، لأن ذلك الشخص الذي لا يولد من جديد من الماء والروح القدس لن يكون بمقدوره الدخول في مملكة الله "(٩٩).

وعلى الرغم من ذلك، فيمكننا القول دون تحفظ أنه منذ ذلك الحين وحتى الوقت الحاضر ظل احترام شخصية الإنسان وإيمانه أمانة في يد جماعة الفرنسيسكان. وفي إطار هذا المعنى ينبغي النظر إلى لقاء الراهب أنجيلو زفزدوفيتش مع محمد الفاتح، وبعده تم إصدار " الأبدنامة " التي تم فيها ضمان حرية الدين للزهبان الفرنسيسكان بالبوسنة.

وتتابعت بعد ذلك مجموعة كاملة من المؤلفات التي تم فيها الاعتراض على الإسلام والقرآن اعتراضا صريحا دون إيراد حجج جادة، ونذكر هنا أهم أولئك المؤلفين أمثال رايموند دي بنافورت و س. توما الأكويني و"كتابه " عن أسباب الدين " أكثر من كتابه "الخلاصة ضد الوثنيين " و رايموند مارتي وكتابه " شوكة الدين " وجويلوم دي تريبولي وريكولدو دي مونت كروس. واستمرت الحال على هذا النحو حتى القرن الرابع عشر عندما ساهم رامون لول (١٢٣٥– ١٣٥١) بأعماله الهامة في خلق مناخ أكثر ملائمة للمناقشات الجدلية المسيحية مع المسلمين (١٠٠) . ويتعلق الأمر بواحد من أكثر الفلاسفة الفرنسيسكان طرافة وأهمية بالقرن الثالث عشر، وهو مولود في مايوركا حيث عمل قسيسًا. وفي حوالي عام ١٢٦٥م. حدث له تحول ديني جذري ترك بسببه أسرته لكي يكرس نفسه لمهمته الأساسية، وهي النضال ضد الإسلام واستئصال فلسفة ابن رشد من المدارس الأوروبية وبهدف تغيير" المور" و "الصقالبة" تفرغ خلال التسع سنوات التالية لدراسة اللغة والفلسفة العربيتين. وليس هناك أدنى شك في أن رايموند لول وضع أشهر المؤلفات في الدراسات الإسلامية في القرون الوسطى على أساس غرائس الخبرة الصوفية والروحية لفرانيو أسيشكي. وفي أثناء حياته المغامرة نجح في كتابة مائتي مؤلف باللغات العربية والقاتالونية واللاتينية كانت المصدر الحقيقي لمعرفة الإسلام في البيئة المسيحية. ونلاحظ بعد قراءة مؤلفاته مباشرة أن الرؤية الفكرية الإسلامية تصبح معه مندمجة داخل رؤية عامة للعالم وللتاريخ، وبعبارة أدق داخل منظوره الصوفي والفلسفي والعلمي(١٠١) وبحث في مؤلفاته أيضا الفلسفة السياسية للمسلمين والمسيحيين، بالطبع في إطار فكري تاريخي وديني خالص.

وبدون استبعاد الحروب الصليبية، ولكن عن طريق استبدال استخدام الجيش بخدمة كلمة الله (الخدمة الكهنوتية)، الأمر الذى يعد حقا للكنيسة بيد أنه من واجبها أيضا، وبواسطة توجيه اهتمامه نحو قلب كل إنسان كمخلوق من مخلوقات الله، فقد أدخل رايموند لول فى إطار الكتابة اللاتينية أسلوبا متميزا لفهم الآخرين؛ أى التحدث إلى الناس باللغة الخاصة بهم. وبالقطع فالأمر يتعلق باستخدام اللغة بمعنى كونها وسيلة وليس بمعناها الوجودى. ويمكن إرجاع كل المحاولات – حينما يتعلق الأمر باللغة العربية – إلى مبدأ " إنزال الهزيمة الملائمة بالخصم على الأرض الخاصة به "، وهو أمر يعد – فيما عدا ذلك – سمة للكتابات المدافعة عن العقيدة أو للكتابات الجدلية فى القرون الوسطى، حتى حينما يتعلق الأمر بمناقشات المجادلين من نفس الكنيسة. وبناء على هذه الخبرات أنشا المجمع الكنسى فى فيينا (فى عام ١٣١٤) كرسيا للغات الشرقية بجامعة فيينا. وينبغى البحث فى قرارات المجمع الكنسى (إدخال اللغات اليونانية والعربية والسريانية بالجامعات فى باريس وأكسفورد وبولون وأفنيون وسلمنكة) عن بذور الأيديولوجية المقبلة للاستشراق، بالرغم من أنه فى الدوائر الأكاديمية للغرب تم اعتباره بدايات للاستشراق بصفته– بالمعنى الدقيق – مجالا خاصا للبحث (١٠٢). ويوضح لنا كون الأمر على هذا النحو المبدأ الحادى عشر الذى يجرى الحديث فيه عن حتمية إنشاء الأقسام الخاصة باللغات المذكورة فى كثير من الجامعات. وقد جاء هذا التحفيز من جانب لول، وذلك لأن لول دافع عن تعلم اللغة العربية كأفضل طريقة لتحويل " المور" إلى المسيحية. وتمت كتابة مؤلفات عديدة عن أنشطته التبشيرية فى العالم الإسلامى. وهكذا فقد قال عنه زويمر، من منظور نقدى بروستانتى متفرد، أنه " يمثل نموذجا أصليا للمبشر المسيحى الحقيقى الذى كانت نقيصته الوحيد هى كاثوليكيته "(١٠٣). وبذلك بدأت فى الواقع الحقبة الحقيقية للتبشير المسيحى التى عبر التاريخ اللاحق ازدادت كثافة وتنوعا بالمعنى المتعلق بالمضمون الشكلى. لقد كان يشعر بالحاجة إلى كتاب يدافع عن العقيدة بهدف دحض غير المؤمنين. وبالطبع فهو فى هذا الصدد لا يمثل أية ظاهرة جديدة؛ لأن رامون مارتى فى كتاب " شوكة الدين " وتوما الأكوينى فى كتابه " الخلاصة ضد الوثنيين " كانا يتوقان إلى نفس الهدف. وأثر بهمته الريادية، بمعنى إظهار تفوق الحكمة المسيحية، على العديد من المفكرين المسيحيين مثل روجر بيكون المذكور من قبل وكتابه " المؤلف الكبير ". ولكن، لابد من الأخذ فى الاعتبار أن مثل هذا الشاغل فى مؤلفات لول كان يميز

كل أعماله، وخاصة مؤلفه " الفن العظيم ". ووفقا لرأيه فمثل هذا الأسلوب كان ضروريا فحسب؛ لكي يتم التحذير أو التنديد بالأخطاء التى ارتكبها المسلمون وأتباع ابن رشد فى عقيدتهم، نظرا لأنهم رفضوا قبول العهد الجديد، بينما – على المستوى الفلسفى الخالص– رفض أتباع ابن رشد تناول شيء مثل هذا فى أبحاثهم الفلسفية.(١٠٤)

وللأسف فقد كانت تحرك نظرته إلى الإسلام والمسلمين بوجه عام بواعث سياسية واقتصادية ودبلوماسية، ولكن كانت تدفعها على الأكثر بواعث إكليريكية، بحيث إن الدراسات الإسلامية فى القرون التالية وحتى انعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى كانت ببساطة أسيرة للرؤية العالمية الغربية المعادية للإسلام ولعديد من الأحكام المسبقة الثقافية والدينية. وحذروا فى مؤلفاتهم فيما بعد من العلاقة بين الأحكام المسبقة قبل المعاصرة، والمعاصرة كل من إدوارد سعيد ونورمان دانيل وهشام جيت ورانا قبانى وكارين أرمسترونج وغيرهم.

ويمكننا أن نستخلص القول، على درب أفكار مبارك المعروضة فى رسالته للدكتوراه عن لول وعن المناخ اللاهوتى فى الإسلام، بأن رايموند لول، على الرغم من تقريره بأن الإسلام " هرطقة كبيرة " و" ديانة غير كاملة أخلاقيا "، فهو مع ذلك يدعم حقيقة أن الإسلام هو الدين الأكثر قربا من المسيحية، وأن المسلم الذى يموت بلا ذنوب أى يموت وهو على تدين جيد سيعانى فى العالم الآخر معاناة جسدية فحسب، وليست روحية أيضا(١٠٥).

* نقد ريكولدو للقرآن

وعلى الرغم من المؤلفات العديدة التى كانت مستوحاة من رؤية بطرس المكرم الإيجابية للإسلام وللمسلمين، فإن بعض المؤلفين المسيحيين من القرون الوسطى سعوا إلى إحياء الصورة البيزنطية القديمة المحرفة عن الإسلام وعن رسوله محمدﷺ. وأعاد ثانية مثل هذه الصورة عن الإسلام إلى المؤلفات المسيحية المدرس الدومينيكانى الأخير من عهد الحروب الصليبية ريكولدو دى مونت كروس (١٢٤٣–١٣٢٠م)، والذى وجه إلى المسلمين فى مؤلفه المعروف بعنوان : " مجادلة ضد الصقالبة والقرآن " رسالة مسيحية ذات نبرة عدائية فى بعض الأماكن وتتسم حتى بصيغة عدوانية أيضا. وكان فى نهاية

القرن الثالث عشر أول أوروبى يقيم فترة من الزمان فى الدول الإسلامية وهو يتحدث اللغة العربية بسلاسة. وقام برحلات إلى الدول الإسلامية وسحرته قوة ورعهم. ومن أجل هذا كان يعرف أن يقول فى كثير من الأحيان كيف أن المسيحيين ينبغى أن يصيبهم الخجل أمام المؤمنين المسلمين. وكان ينظر بتعاطف كبير إلى أصحاب النبى(٢٠٦). إلا أنه كانت تثير عذابه مسألة كيف أنه ممكن على الإطلاق نمو أزهار جميلة فواحة مثل المسلمين فى صلاتهم فى مزبلة مثل الإسلام وكتابه المقدس القرآن ؟ أو كيف أن قانونا ظالما مثل شريعة القرآن يمكن أن تناسب المؤمنين الحقيقيين ودعاة الحقيقة ؟(٢٠٧) وسؤال يطرح نفسه أمامنا : لماذا رأى هذا المؤلف المسيحى الفطن والمثقف فوق كل شيء – الإسلام فى مثل هذا الشكل. ولا نميل إلى الاستنتاجات المثيرة والبديهية (القول لأنه كان مسيحيا فحسب)، ونشير هنا إلى بعض الحقائق التى تمكننا من استخلاص استنتاجات أكثر موضوعية ولو بقليل.

أولا: لم يكن ممكنا إدراج الإسلام فى نطاق مخططه اللاهوتى والتبشيرى للأمور.
ثانيا: لقد قام "بالخلط" بشأن القرآن بعد هزيمة القديس إيفان من أكرا (فى ٣١ مايو عام ١٢٩١م). وتزامن هذا الحدث مع أزمته العصبية والاكتئاب والخوف الكبيرين اللذين سيطرا عليه بسبب اندحار الجيش المسيحى. ويتعلق الأمر بسقوط أكرا، الضيعة الأخيرة للفرنجة التى وقعت فى أيدى أبناء السلطان فى عام ١٢٩١م، وانتهى بذلك زمن الصليبيين. ومن السهل استنتاج أن الموقف السياسى أى النجاحات السياسية للمسلمين وإخفاقات المسيحيين أثرت تأثيرا جوهريا على معرفته بالإسلام. ولم تكن العداوة تجاه الإسلام مجرد هوس، لقد كان وراءها دافع ذرائعى. ومن الطبيعى أنه بسبب التوسع التدريجى للدولة الإسلامية كان المسيحيون يرون فى النظام السياسى للمسلمين منافسا كبيرا للممالك الصغيرة والبارونيات الإقطاعية للغرب، التى كانت – والشيء بالشيء يذكر– فى صراعات مستمرة.

وعلاوة على ذلك، كان الإسلام يمثل تحديا فكريا (عقائديا) قويا بالنسبة للمسيحية نظرا لأنه يقبل عناصر معينة من التعاليم المسيحية، بينما يدحض ويرفض نقديا عناصر

أخرى مثل صحة الناموس الإلهى المسيحى على سبيل المثال. ولذلك فإن أخطر خلاف فى النقاش الإسلامى الغربى عبر التاريخ كله هو مسألة الشريعة [١٠٨]. وتختلف تمام الاختلاف النظرة الإسلامية إلى الشريعة أو الناموس. وبتأسيس الشريعة على مصادر غير متغيرة، وهى القرآن والسنة، فهى تمتلك بهذا الشكل جذعا ظل صلبا ومستمرا خلال القرون الفائتة، ونمت لها فروع وفقا لمختلف الظروف التاريخية والزمنية. وشريعة الله فى المنظور الإسلامى ينبغى أن تكيف المجتمع لكى تؤثر على تغيراته وتطوره، وليس العكس، أن يشكل تطور المجتمع شريعة الله ويؤثر على تغيراتها (ونقصد هنا مبادئها وليست القرارات القانونية المستخرجة منها). ومثل هذا الموقف تجاه الشريعة نابع من الرؤية الإسلامية المتميزة للسلطة الروحية والمدنية فى الإسلام [١٠٩]. ولذلك فإن الشريعة ليست عتيقة الطراز، كما يعتقد منذ قرون فى الغرب، " لأنها تخص القرن السابع العربى " ، كما أن الموعظة على " الجبل " لن تصبح متقادمة ولا بدائية رغم أنها قيلت منذ ألفى عام فى فلسطين. ولا يتعلق الأمر هنا بموقف متعلق بالتسلسل الزمنى نحن مجبرون عن طريقه على التوضيح السببى للشريعة الدينية بقوة زمانها أو حقيقتها، وذلك لكى يتم قصرها على الزمن الماضى حتى يتم الاستنتاج بأنها بدائية وأنها تتبع علم الآثار التاريخية القديمة، بل إن الأمر – كما يؤكد هذا هنرى كوربين [١١٠]– يتعلق بزمن وجودى " ينبثق " منه أيضا زماننا التاريخى الحالى القابل للقياس. وكأن المؤلفين المسيحيين لم تكن لديهم رغبة فى معرفة أن الشريعة تتطابق مع الصورة الإسلامية المتميزة للعالم وأنه – تبعا لذلك – يستحيل رصد مجموعة التشريعات الإنسانية العالمية فى الإسلام من منطلق الفكرة الأوروبية الغربية للزمن وللتاريخ [١١١] وتريد عندئذ أن تكون موضوعيا فى حكمك. وبالعكس، فمن المستحيل من منطلق الفكرة الإسلامية للزمن وللتاريخ رصد مجموعة التشريعات المدنية العالمية فى الثقافة الحديثة وتحقيق درجة عالية من الموضوعية فى هذا الصدد. والأمر ببساطة يتعلق بالأفضلية [١١٢]! ويجرى فى الوقت الحالى لفت الانتباه أكثر فأكثر إلى هذه المشكلة داخل الفلسفة الحديثة للغة وللتفسير الحديث. وعلى سبيل المثال فالمرأة المسلمة بوجه عام خاضعة فى إطار التشريع الإسلامى نلك؛ لأن المرأة المتحررة فى الغرب تريد أن ترى الأمر على هذا النحو. وفى الواقع تسعى المرأة المعاصرة فى كثير من الأحيان إلى التحدث فى وسائل الإعلام باسم المرأة المسلمة، والتكلم عن عواطفها وآمالها وحبها ومخاوفها و إحباطاتها. ونعتقد أنه تصدر بسهولة أحكام عن هذا الأمر قبيل البحث الجاد

لوضعها داخل الشريعة الإسلامية، والمقصود بذلك الإدراك المتميز من جانب القرآن للرجل وللمرأة ولعلاقتهما، لا فحسب للعلاقة البيولوجية أو الفسيولوجية بل أكثر للعلاقة الوجودية التى يتم فيها بعدئذ فى بيئة اجتماعية خالصة أو مرتبطة بالمجتمع اشتقاق مبادئ خاصة تنظم علاقاتهما الكلية. وبدون هذه الصورة الكاملة ليس من الممكن إصدار أية أحكام موضوعية.

ولنعد قليلا إلى ريكولدو دى مونت كروس؛ فلما عاد إلى داره بعد إقامة لفترة طويلة نسبيا بين المسلمين وبدأ يكتب مؤلفه " مجادلة ضد الصقالبة والقرآن " شرع ببساطة فى ترديد الأساطير القديمة التى جرى سردها من قبل عن المسلمين. وجاءت هذه الأساطير نتيجة للفهم اللاهوتى " المسيحى " للآيات التى تتحدث عن الرسالات السابقة (العهد القديم والعهد الجديد)، وأهل الكتب وذكر مجيء خاتم الرسل واسمه أحمد، وهذا الفهم قائم على طريقة تفسيرهم الخارجة عن السياق. وبعبارة أخرى فقد كان يتم الحكم على القرآن وفقا لمعايير التفسير التى كانوا يطبقونها فى تفسير الإنجيل (رامون مارتى). ولم يفهم بعض الكتاب المسيحيين فهما دقيقا ما المقصود بأن القرآن يؤكد ولكن أيضا يصوب الرسالة المنزلة من قبل والمسجلة فى التوراة والإنجيل. والأكثر من ذلك فقد زعم سيجبرت أن محمدا ﷺ كان " يؤكد نبوته الكاذبة ببعض الحقائق من الكتاب المقدس " (باراكلتوس).

ومن الأمثلة العديدة التى يسوقها ريكولدو فى مؤلفه " مجادلة... " سنشير هنا إلى الآية التى تتحدث عن " أهل الكتاب ". وكذلك الآيات الأخرى التى تتحدث عن التحريفات (التغييرات فى نص الإنجيل)، والإعلان عن مجيء خاتم المرسلين ...إلخ. ويفسر ريكولدو هذه الآية أيضا وفقا لهواه الشخصى. ووفقا لرأيه فإن عبارة " أهل الكتاب " تعنى المسلمين فحسب، وليس المسيحيين واليهود وذلك لأن الآية رقم ٦٨ من سورة المائدة تقول: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾، والمقصود بما أنزل إليكم القرآن الذى أنزل فحسب إلى المسلمين. "(١١٣)

وفى سعيه لدحض اعتراض القرآن على صحة الإنجيل ولإقناع المؤمنين المسيحيين بعدم صحة القرآن طور ريكولدو براهين عقلانية طريفة. ويتعلق الجزء الأول من براهينه بنشأة " الكتاب المقدس للمسلمين " وإعداده (القرآن – المترجم)، ويختص الجزء الثانى

بأقوال القرآن عن رسل الله الذين سبقوا رسول الإسلام. وبنفس الأدلة التى يدحض بها القرآن وتراث التفسير الإسلامى أجزاء معينة من نص الإنجيل سعى ريكولدو إلى البرهنة " بالأدلة " على عدم صحة القرآن؛ متناسيا فى هذا الصدد إيراد الحقائق التاريخية العديدة التى تؤكد أن نزول القرآن أو صيغته النهائية لم تنشأ عن الأساطير الشفاهية القديمة لعدة قرون مثل إعداد صيغتى العهدين القديم والجديد للكتابين المقدسين لموسى وعيسى.

وينمى ريكولدو براهينه وفقا للمنهج الذى كان نموذجيا فى عصره. ونظرا لأن القرآن يؤكد لنا – هكذا يزعم ريكولدو – أن الإنجيل لم ينقل نقلا موثوقا به الرسالة المرسلة إلى عيسى، أى إنه خلال إعداده تعرض لتغيرات كبيرة (تحريفات) وإضافات. ألم ينشأ القرآن نتيجة لنفس عملية نقل النص المقدس من الله إلى النبي (ﷺ) ومن النبى (ﷺ) إلى العاديين من الناس، ونقل الروايات الشفاهية الأولى الناشئة فى ظروف تاريخية متباينة (السياق التاريخى) للجماعة الإسلامية الأولى، إلى الإثبات التحريرى للنص؟ وتساءل ريكولدو دى مونت كروس أنه إذا كان الإنجيل قد جاء بالفعل نتيجة لتزييف فكيف كان من الممكن أن يتفق اليهود والمسيحيين الذين كان يوجد بينهم توتر كبير وكراهية–فيما يتعلق بتحريف النص المقدس؟ أو كيف استطاع الرومان والإغريق الاتفاق مع الخليقدونيين أو النسطوريين واليعقوبيين الذين كانت تتم معاملتهم على أنهم منشقون وباعتبارهم على هذا النحو فقد تم تجريدهم كنسيا قبل ظهور محمد (ﷺ)، وكانوا فى نهاية الأمر يعارضون بعضهم بعضًا ؟ وعلى أية حال فقد كانت هذه الكنائس فى حالة انفصال قبل مجيء محمد (ﷺ)، وكان لدى المنشقين نفس نص الإنجيل باللغتين الكلدانية والعبرية الذى كان يمتلكه اللاتينيون والإغريق. فكيف يمكن أن يكون لنص الإنجيل الذى استمر فى صيغة غير محرفة منذ آلاف السنين – صيغة خفية لا يعرفها أحد ؟ ومن أجل هذا يدعو ريكولدو المسلمين إلى إظهار تلك النسخة القديمة؛ أى النسخة الأصلية من الإنجيل " لأنه كانت توجد فى بغداد ومكة مراكز للدراسة منذ أقدم الأزمان يمكن العثور فيها على الكتب الإسلامية القديمة والمحفوظة. ولكنهم لم يظهروا لنا حتى الآن قط؛ أى إنجيل مغاير لذلك الإنجيل الذى يعرفه المسيحيون منذ آلاف السنوات" . ويشير ريكولدو فى " مجادلته " إلى تاريخ تسجيل الأناجيل مدرجا إطارا فكريا نقديا وعقلانيا بشكل خاص فى أدب المجادلات لذلك الحين. ذلك أنه إذا كان المسيحيون قد غيروا ديانتهم فعندئذ كان

ينبغى أن ترفض أو تدحض وليس أن تؤكد ألوهية عيسى نظرا لأن هذا كان ينبغى أن يكون أسهل للتصديق (١١٤).

والطراز الثانى من البراهين التى تم بها رفض موقف القرآن من اليهود والمسيحيين أى رفض صحة القرآن وجده ريكولدو فى النص القرآنى ذاته. وبعبارة أدق فعن طريق التأكيد والتقدير القرآنى لعيسى ولرسالته المقدسة سعى ريكولدو؛ لأن يثبت إثباتا عقلانيا صحة محتوى الإنجيل ككل. ونظرا لأن القرآن الذى – وفقا لرأى روبرت كيتون – يعد مضحكا ومسليا فى كثير من الأماكن، يشهد بقدسية وصحة الكتاب المسيحى.. " وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور " (١١٥)، يخلص ريكولدو إلى أنه من المستحيل تصور أنه يوجد فى الإنجيل المحرف نور وهدى للناس. وكان ريكولدو وغيره من المؤلفين المذكورين راضين بشكل واضح عن مثل هذا التفسير الجدلى والمبسط للغاية للإسلام، مع أنهم كانوا يعرفون سلفا أنه لا يوافق الحقائق التاريخية من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو بهذا الشكل غير مقبول بالنسبة للمسلمين. وفصل الآيات القرآنية عن سياقها وعن جسدها من التفسير الإسلامى التقليدى أمر تميز به هذا النوع من الكتب المسيحية الجدلية. وقد أخذ بطرس المكرم وسان بدرو وريكولد على وجه الخصوص، ولكن إلى حد ما جميع الكتاب الرومانيين أيضا، الحق والحرية فى تفسير القرآن وفقا لهواهم الشخصى، وكانوا يعطون الأولوية على الدوام لقراءتهم الشخصية فى مواجهة تلك القراءة التى يعرفها العلم الإسلامى التقليدى الذى لم يكونوا على معرفة ولو ضئيلة به، ويبين لنا هذا بيانا رائعا رامون مارتى الذى أكد أنه فى ذلك الحين كان من الممكن فى كثير من الأحيان مقابلة متخصصين فى الطب يلقون دروسا فى مجال الزراعة، والالتقاء بمزارعين يقدمون نصائح فى مجال الطب وبمجادلين مسيحيين مستعدين للتحدث باسم الآخرين، وعلى الأخص باسم أولئك الذين كانوا يسعون إلى سحقهم فى مجادلاتهم (١١٦). وكما سنرى فقد استخدم المستشرقون والباحثون الأوروبيون فى مجال الدراسات الإسلامية نفس التناول المنهجى لتبرير أيديولوجية الاستعمار والإمبريالية فى القرن التاسع عشر.

ونظرا لانغلاقهم داخل أعرافهم وعدم كفاءتهم للتطلع إلى الخارج، فإنه لم يكن من الممكن للقرآن أن يكون بالنسبة لأمثال هؤلاء الكتاب شيئا آخر سوى مادة للسخرية. ولم يكن بإمكان القرآن أن يندرج فى تصميم تاريخ الخلاص المسيحى، ولم يكن

بمقدوره أن يرضى متطلبات علم الإنجيل الذى يتعامل مع الإنجيل بإطار فكرى تفسيرى وتوضيحى مختلف. وهكذا كان الأمر أيضا مع رسالة محمد ﷺ التى لم تتناسب مع المعايير الأساسية لعلم النبوة بالعهدين القديم والجديد. ولذلك فإنهم على صواب أولئك المؤلفون الذين يعتبرون أنه من المنافاة للعقل كثيرا الإصرار على عدم وجود معجزات فى الإسلام، أو رفض قبول الأدلة القرآنية بأن مثل هذه المعجزات (المعروفة بالنسبة لليهود وللمسيحيين) لم تكن ضرورية لأن القرآن بذاته كان دليلا على أصله الخارق للطبيعة. ومثل هذه التفسيرات تنطوى على مفارقة تاريخية إلى أقصى حد، نظرا لأنها لا تضع فى حسبانها الظروف المختلفة والفرضيات الفلسفية والعقائدية المتباينة تمام التباين. وكانت هناك حاجة لمجهودات هائلة لكى يتم فهم الإسلام فى فلسفته الدينية الخاصة وتقاليده الروحية، وبعبارة أخرى فلا يتم فهم الإسلام عن طريق مبادئ الإنجيل أو بدقة أكثر، فلا يتم الحكم على ديانة مسلم من المسلمين وفقا لمبادئ الممارسة المسيحية الصحيحة التى توجد فى أساسها فكرة الإله الإنسان أو كلمة الله المتجسدة.

ولذلك كانت صورة الإسلام فى القرون الوسطى تتطلب أساسا إيجابيا يكون أقوى من أى اتصال مع المسلمين ويحدد تحديدا معياريا الموقف المسيحى تجاه الإسلام ورسوله محمد ﷺ، وذلك لأن كارن أرمسترونج يقرر عن حق – وهو يستشهد بامبرتو إكو – أن الأمريكيين والأوروبيين ورثوا أغلبية أهوائهم ومشاكلهم وتعصباتهم الدينية المتميزة من القرون الوسطى، بدءًا من اللغة المعاصرة والمدن التجارية والتصور الحديث للدولة، ومرورا بالهوة بين الأغنياء والفقراء وظهور التعاليم الهرطقية ومختلف الانحرافات العقائدية أو الغرائب وافتقار الروح والخلاف بين الكنيسة والدولة والتحول التقنى للعمل، وانتهاء بمشكلة الإسلام ورسوله محمد ﷺ (١١٧).

والدليل على ذلك حقيقة مفادها أنه حتى بعد انقضاء القرون الوسطى واصلت شعوب الغرب إحياء الصور الأسطورية القروسطية القديمة عن الإسلام وعن محمد ﷺ وكانت هناك فى الواقع محاولات للتوصل إلى تقبل أكثر إيجابية وموضوعية للإسلام، ولكن بالرغم من الإجماع المتزايد الوضوح من جانب العلماء الأوروبيين على أن الإسلام ورسوله محمد (ﷺ) لم يمثلا ظواهر فظيعة كما كان معتقدا فلا تزال الأحكام المسبقة التقليدية باقية حية فى وعى الناس (١١٨). ومع ذلك ينبغى إبراز – فى المقام الأول – معرفة

اللغة العربية بشكل أفضل فى إطار مثل هذه الأنشطة الثقافية. وهكذا قام رايمون مارتى بإنشاء "الدراسات العربية " (١٢٥٠-١٢٧٠م.) فى تونس، وفى عام ١٣١٢م أصدر المجمع الكنسى فى فيينا الذى تحدثنا عنه آنفا، تحت تأثير راموند لول، قرارا بتدريس اللغة العربية فى جامعات روما وباريس وأكسفورد وسلمنكة، بينما أعاد المجمع الكنسى فى بالى (١٤٣١- ١٤٤٩م) الفعالية لهذا المرسوم البابوى، أما البابا بيو الحادى عشر فعن طريق المرسوم البابوى الخاص بدراسة المسائل الشرقية الراهنة الصادر فى عام ١٩٢٨عمل على دفع أنشطة مماثلة لدراسة لغة الكتاب المقدس للمسلمين.

بيد أنه كانت تكمن وراء مثل هذا المشروع (التعرف على الإسلام) دوافع غاية فى السوء أى رفض الإسلام أو السخرية منه، أما محمد (ﷺ) فقد كان يعامل على أنه نبى كاذب، آريوس الجديد، المسيح الدجال، والحيوان ذى الرؤوس الثلاثة فى ذكرى يوحنا المعمدان... إلخ. ومن المؤكد أن المجادلات الإسلامية أيضا ضد المسيحية فى ذلك الحين، التى كان ينبغى أيضا بحثها بحثا جادا، تبنت فى المغرب الإسلامى نفس الأساليب تقريبا، أو بعبارة أفضل كانت تنضح بنفس النبرة تقريبا. ومن الطبيعى أنه يمكن وينبغى التحدث عن محتوى المجادلات ولغتها، وهما يختلفان تمام الاختلاف.

* محمد (ﷺ) والإسلام والعرب فى مؤلفات توما الأكوينى

وبعد ممثلى المدرسة البنيديكتينية والفرنسيسكانية نعود أيضا إلى بعض أهم المفكرين الدومينيكان القروسطيين وإلى رؤيتهم للإسلام، وعلى وجه الخصوص لمحمدﷺ. وللأسف، نجد فى هذه المدرسة كذلك كثيرا من المؤلفين الذين لهم موقف غاية فى السلبية تجاه الإسلام. وفى الحقيقة كانوا يمثلون استثناءات كبيرة أولئك الذين استمروا فى الحفاظ على موقف معتدل أو إيجابى بشكل نسبى. وفى المقام الأول ينبغى ذكر توما الأكوينى المشهور (١٢٢٦-١٢٧٤). وعلى الرغم من المراجع العديدة عن الإسلام المذكورة فى كتابه " البحث الشامل "، وعلى وجه الخصوص فى مؤلفه " بحث شامل ضد الوثنيين " (٦٦)، فإن نظرته إلى الإسلام فى الغرب يمكن مقارنتها – من حيث أهميتها – بوجهة نظر الدمشقى فى الشرق الذى، والشيء بالشيء يذكر، كان يتمتع

بوضع الذميين – أتباع الكتاب المحميون بالشريعة، مع الفارق بأنه لم يكن يهمه الإسلام وهو بهذا الشكل، وبعبارة أفضل فهو حتى لم يكن على معرفة بالإسلام. وعلى وجه الدقة لم يدرس توما الأكوينى الإسلام كمادة مباشرة مثل بطرس المكرم ولول والمجادلين المسيحيين الآخرين الشرقيين والغربيين على حد سواء. وعلى العكس من ذلك لم يكن توما الأكوينى يهتم إلا بالتراث الدينى الفلسفى للمسلمين. وتمثل الشاغل الأساسى لتوما الأكوينى، المحدد فى الأساس بالبيئة الروحية والثقافية لذلك العصر فى القيام على المستوى الفكرى الخاص بإزالة الأباطيل العديدة لعلماء الدين والفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا وابن رشد والغزالى وغيرهم، وفى التوضيح العقلانى للمبادئ الأساسية للدين المسيحى. وفرض الأصل الاجتماعى والجغرافى المتميز على توما الأكوينى عقد صلة وثيقة للغاية بمفكرى الرقعة الحضارية والثقافية الإسلامية أكثر من ارتباطه بمعاصريه، على سبيل المثال فى باريس أو فى المراكز الأخرى للمعارف فى أوروبا. ووجهت بلدة مسقط رأسه أكوين بمنطقة نابولى، التى كانت جزءا من مملكة صقلية، أوروبا نحو ذلك الذى يسميه مارشال هودجسون " العالم الإسلامى " (٢٢٠)، وذلك كما هو جلى فى الترجمات الأولى من اللغة العربية التى تم القيام بها وفقا للطلب : " لقد كان الرومان والمسلمون واليهود مختلطين فى صقلية على الصعيد الثقافى اختلاطا يتفرد به أهل صقلية ".(٢٢١) بيد أنه فى سنواته اللاحقة حينما طلب منه إقليم الدومنيكان تولى الدراسات اللاهوتية، أى القيام بالإشراف عليها، اختار الأكوينى على وجه السرعة مدينة نابولى (مفضلا إياها على روما أو أورفيتو) كموقع له، وقد تم مثل هذا الاختيار لأسباب ثقافية فى الأساس: لقد كانت نابولى تمتلك مثل هذه الحيوية التى لم تكن تمتلكها روما والمدن الأخرى داخل الإقليم الرومانى" (٢٢٢) . وأثرت هذه الأبعاد المتعلقة بتاريخه الشخصى على انفتاحه تجاه المفكرين المسلمين أكثر من انفتاح مساعديه من المراكز الأخرى للمعارف مثل بولون أو باريس. وعلى أية حال، فإن العدد الكبير من الاستشهادات المأخوذة عن مجموعة كتب الفلسفة لابن سينا وابن ميمون يرشد إلى أن الفيلسوفين المذكورين لعبا، دون شك، دورا هاما فى تطوره الفكرى.

ومهما كان الأمر فيمكننا التأكيد بأن الغزالى كان يهم توما الأكوينى كفليسوف روحى وليس كعالم دين مؤمن يحدد نص القرآن وأحاديث الرسول محمدﷺ تحديدا أساسيا اختياريته الدينية، بالضبط مثلما يحدد الإنجيل والتعاليم الكنسية على حد سواء الفكر

الفلسفى لتوما الأكوينى، وعلى سبيل المثال نظريته بشأن " تماثل الكينونة ". وعن طريق الاحتذاء بالعبارة الإنجيلية المعروفة " الروح تنفث أينما تريد "، يرغب بذلك فى القول بأن الروح القدس كانت تميل أيضا نحو العظيمين ابن سينا والغزالى، وبأن معارفهما جاءت نتيجة للروح القدس وأنها بهذا الشكل فحسب لها صلات بالإسلام؛ أى بتعاليم محمد (ﷺ). وليس من العسير الاستنتاج بأنه يجرى هنا تحويل مضمون المواجهة الجدلية من مستوى الديانة المنزلة إلى مستوى العقل. وبإيجاز هناك مبررات لتقدير توما الأكوينى للفلاسفة المسلمين فى مؤلفاته، وذلك نظرا لأن مذهبه عن تماثل الكينونة لا يمكن تصوره بدون علم الأسباب العارضة للغزالى ومن غير السببية الفلسفية لابن رشد، ولكنه لا يمكن تقبل حقيقة أنهم جميعا كانوا يتبعون القرآن وسنة الرسول، الأمر الذى يعد شرطا لازما بالنسبة للفلسفة الإسلامية وللفكر الدينى الإسلامى المسئول بوجه عام. ولا يوافق توما الأكوينى على الإسلام، بل على النقيض يرفض الإسلام بقدر كبير من السخط ناعتا إياه بالوثنية أو بأنه لون من التوفيق الإنجيلى، وواصفا محمد (ﷺ)بأنه محتال ومؤسس لنحلة منحرفة [١٢٣].

ولذا فقد تحدث بالقطع عن المسلمين المؤمنين فى عدة أماكن من مؤلفه "بحث شامل ضد الوثنيين "، فى المقام الأول فى الفصل السادس من الكتاب الأول ثم فى الفصلين ٢٧ و ٨٣ من الكتاب الرابع. ومع توجيهه النقد إلى اليهود أعرب توما الأكوينى عن اختلافه مع المسلمين ملقبا إياهم بالسذج لأنهم صدقوا محمدا (ﷺ)[١٢٤] الذى تناقض تعاليمه العقل البشرى المخلوق، ويرى توما الأكوينى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين النص المقدس وبين العقل الطبيعى. وعلى خلاف الإنجيل المسيحى فلم يقدم رب محمد أية أدلة عقلانية عن ذاته، مثل المعجزات الإنجيلية والنبوءات العديدة. والأكثر من ذلك، لم يتم التنبؤ به ولم يتم التبشير بمقدمه من جانب سابقيه الشرفاء. وعن طريق استشهاده بالكتاب المذكور لبطرس المكرم قال توما الأكوينى عن رسول الإسلام ما يلى: "لقد أغوى الشعوب مانحا إياها وعودا بالمتع الجسدية، وأصدر توجيهات متناسقة مع مثل هذه الوعود، وفيما يتعلق بالحقيقة فلم يأت إلا بما يمكن أن يدركه مفكر على درجة متوسطة من الموهبة. وخلط مع هذه الحقائق الكثير من التعاليم غير الصحيحة، ولم يقدم أية علامات على أصله الخارق للطبيعة. وفى البداية لم يؤمن به إلا الأشخاص الذين لا يعرفون أى علم عن الله، وأخضع الآخرين لشريعته بقوة السلاح، ولا تشهد به

أية نبوءات لأنبياء من قديم الزمان. وهو يحرف تعاليم العهدين القديم والجديد ولذلك لا يسمح لأتباعه بقراءة هذه الكتب المقدسة "(١٢٥). وليس من الصعب استخلاص استنتاج من المقدمات المطروحة بهذا الشكل بأن جميع أولئك الذين يؤمنون بمثل هذا النبى يعتبرون من الأشخاص السذج. وكان المؤمنون المسلمون بالضبط على هذا النحو. ومن أجل هذا فقد شاطر بطرس المكرم فى رغبته فى تغيير ديانة المسلمين، وعلى الأرجح تغيير ديانة أولئك الذين كانوا يعيشون تحت الإدارة المسيحية فى إسبانيا. ونتوقف عند حكم مسبق آخر عن الإسلام يمكن العثور عليه فى كتابه. فعند حديثه عن الإسلام كدين عنف يرى توما الأكوينى أصحاب محمد ﷺ الأوائل أو أتباعه على أنهم أشخاص جائرون ولا عقلانيون أدخلوا الآخرين فى الإسلام بالقوة. وبهذه الطريقة كرر توما فحسب الرأى الراسخ من قبل بأنه لم يتم نشر الإسلام إلا بالقوة وبالسيف. بيد أنه ينبغى التأكيد بأن المسيحيين فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر كانت لديهم صورة تحفل بشدة بالضباب أو صورة معتمة عن انتشار الإسلام فى المرحلة المبكرة لنموه. ورغم أنهم كانوا على معرفة بشيء من هذا فإنهم لم يعيروا اهتماما ولو ضئيلا لحقيقة أن المسيحيين فى الدول المفتوحة كان بمستطاعهم أن يصبحوا أقلية محمية. وكان مثل هذا التصوير للإسلام يقوم بمهمة تدعيم المسيحية باعتبارها الديانة الوحيدة للسلام وللحب. ويبدى م. وات ملاحظة بقوله إنه من الأمور المتناقضة أن الكتاب المسيحيين يصورون المسيحية بمثل هذه الطريقة فى الوقت الذى كان العالم المسيحى قد بدأ فيه الحرب الصليبية ضد المسلمين، وذلك دون التطرق حتى إلى دوافعها الأساسية. ومن المعلوم بشكل عام أن توما الأكوينى كان قد كرس نفسه لنشر الديانة المسيحية، ولكنه كان يصر على أن غير المؤمنين، إذا ما وقعوا فى أيدى الجنود المسيحيين لا ينبغى إجبارهم على اعتناق الديانة المسيحية، غير أنه كان أيضا يعتبر أن المسيحيين لهم كامل الحق فى الدخول فى حرب ضد غير المؤمنين الذين يقفون فى طريق نشر الديانة المسيحية.(١٢٦)

وأيا كان الحال فإنه ينبغى مع ذلك القول بأن قيمة الإطار الفكرى الحوارى الأكاديمى لتوما الأكوينى تكمن فى أنه شرع فى عملية لا يمكن إيقافها للتبادل الفلسفى الدينى بين المسلمين والمسيحيين، العملية التى تناسقت لعدة قرون فى نطاق التاريخ الأوروبى وبوجه عام فى إطار التاريخ الثقافى الإنسانى المعاصر. ولكى نكون أكثر دقة، فنحن قادرون من مؤلفاته، وكذلك من كتب المؤلفين الآخرين لهذه الفترة، على استخلاص أفكار

معينة أصبحت المعايير للاستيعاب المسيحى للإسلام، الاستيعاب الذى سيكون له موقع مركزى فى التفكير الأوروبى تقريبا حتى القرن التاسع عشر.

* ملاحظات ختامية

وفى النهاية، ها هى بعض الأفكار الختامية عن التقبل المسيحى للإسلام فى القرون الوسطى. لقد أعرب الكتاب المسيحيون، وهذا طبيعى بالنسبة للأشخاص العاديين، عن جهل يفوق التصور بشأن الإسلام وتعاليمه. ويمكننا القول بأنه بعد وفاة محمد ﷺ بما يربو على أربعة قرون لم يكن معروفا تقريبا شيء جدير بالثقة بالغرب الرومانى عن الإسلام وعن رسوله. وفى الحقيقة كانت المؤلفات عن الإسلام للكتاب المذكورين فى كثير من الأحيان نتيجة للدفاع عن الديانة المسيحية ورفض الديانة الإسلامية. وكان كتاب القرون الوسطى يترجمون المؤلفات الإسلامية ويكتبون عن الإسلام ويعرضون العديد من الاتهامات للإسلام وللمسلمين من وجهة نظر السكولاستية القروسطية (٢٢). والأكثر من ذلك حفلت كتاباتهم العلمية فى أغلب الأحيان بالتحريفات والتلفيقات، وكانت تنتهى على الدوام بنظرية أن الإسلام هرطقة وأن محمدا دجال وساحر. وكانت مثل هذه الآراء عن الإسلام مصدرا هاما، بما فى ذلك بالقطع كل التراث الجدلى للتحريف، لتقبل الإسلام من جانب المعاصرين الأوائل الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء.

وبغض النظر عن كل شيء، فيمكننا أن نميز، باعتبارهم مؤلفين تحدثوا عن الإسلام فى العصور الوسطى بنبرة أشد إيجابية، المفكرين الكبار (توما الأكوينى ور. لول) أو الفرنسيسكانيين والدومبنكانيين (ج. دى‌تريبولى و ر. دى مونت‌كروس) الذين تجولوا فى البلاد الإسلامية وكانوا متأثرين بقيم الفكر الفلسفى الإسلامى والممارسة الدينية أو تأدية الشعائر الدينية للمسلمين وبخشوعهم وجديتهم فى الصيام وبعدالتهم ورحمتهم، "التى يمكن أن يحسدهم عليها كثير من المسيحيين " كما قال هذا الكاتب المذكور ر. دى مونت كروس. ومن الجلى أن الإسلام هنا أيضا يتم ربطه كديانة توحيد بإبراهيم، الأب المشترك، وربطه بهاجر كذلك. وعن طريق بحث الإسلام بإحساس من الخوف والقلق والانزعاج بسبب الاعتراف بالأصل الإبراهيمى الروحى المتشابه للديانتين فقد كان

بإمكان المسيحيين أن يروا فى الإسلام أكثر بكثير من مجرد الاستنارة العقلانية لديانة روحية. وتنطوى على أهمية فيما يتعلق بذلك الرسالة التى وجهها جريجورى السابع فى القرن الحادى عشر إلى أمير الجزائر النصير والتى شدد فيها البابا وهو يقدم التحية إلى الأمير وإلى " الإخوة من سلالة إبراهيم " أو إلى المؤمنين الذين يؤمنون بإله خالق واحد كيف أنه توجد الرحمة التى ندين بها بعضنا للبعض الآخر أكثر مما ندين بها للشعوب الأخرى، وذلك لأننا نعترف ونقر بإله واحد فقط، مع أن هذا يتم بأساليب مختلفة، ونعترف به ونعبده كل يوم كخالق ورب للعوالم.(١٢٨)

وتوجد آراء عديدة بشأن الرسالة المذكورة، ولكن يبدو لنا أنه لا ينبغى المبالغة فى أهميتها؛ فالبعض يعتبر أن جريجورى السابع قد كتبها لأسباب عملية أو دبلوماسية خالصة: وذلك لكى يحمى الجماعات المسيحية المتجمعة فى شمال أفريقيا، أى بسبب رغبة التجار الرومانيين فى المشاركة فى تقسيم التجارة المتنامية فى تلك المنطقة (بيجاية). وهذا لأن جريجورى فى رسائله الأخرى التى وجهها إلى المسيحيين كتب عن المسلمين والإسلام بكثير من الفظاظة والحدة. وأيا كان الأمر، فاللغة المكتوبة بها الرسالة المذكورة تبين أنه بالرغم من ذلك كان يوجد إدراك بأن المسلمين لم يكونوا وثنيين، ويزداد جلاء هذا الأمر حينما يتم الأخذ فى الاعتبار أنه تمت كتابتها مباشرة قبيل نشوب الحروب الصليبية(١٢٩).

وبالإضافة إلى ذلك من المهم ملاحظة أنه فى هذه الحقبة الثقافية التاريخية كان يجرى السعى على وجه العموم إلى النظر إلى الإسلام من الزاوية الفلسفية بشكل أكبر، والنظر إليه بدرجة أقل من الزاوية اللاهوتية أو الدينية. وفى هذا الصدد ليست هناك أية اختلافات بين يوحنا الدمشقى وتوما الأكوينى، فكلاهما قصر فى مؤلفاته تعاليم الإسلام أو تعاليم كبار شخصياته المرجعية على التوفيق الروحى والدينى.

وبعد ذلك، تم فى تلك الفترة تناول الإسلام من ناحية إحساس تاريخى خاص. وفيما يتعلق بهذا نوهنا من قبل إلى علم تاريخ الديانات ولاهوتيتها لروجر بيكون. ورغم أن مثل هذه الأبحاث كانت نادرة فقد ظهر الإحساس التاريخى للعيان فى جميع الدراسات المقارنة. وتم الإعراب عنه بشكل خاص على مستوى الكتب المقدسة، وتبين مداه الحقيقى على أوضح ما يكون فى حوار مانويل الثانى باليولوج(١٣٠). وكانت المقارنة بين الكتب المقدسة الثلاث التوراة والإنجيل والقرآن قريبة من جميع المجادلات اللاحقة، وتم الإعراب عنها

فى الغرب بواسطة الحكاية الساذجة ذات الحلقات الثلاث، وكما هو الحال حتى أيامنا الحالية عن طريق الأسطورة المهينة المتعلقة بالمخادعين الثلاث. وقدم من قبل أبيلارد المذكور مساهمته فى هذا التاريخ المديد للغاية (١٣٠) للمجادلات بين المسيحيين واليهود والمسلمين. وفيما يختص بذلك عرض فكره فى حواراته بعنوان " المقارنات" التى تمت على الأرجح كتابتها بعد عام ١١٢٠ حينما كان موجودا فى بلدة القديس جيلداس، بعيدا عن تلاميذه ومدرسته. وقد حاول بطرس أبيلارد بادئ ذى بدء عرض موقفه فى صيغة حوارية موجزة، من خلال نوع من الحوار الداخلى بين "أ.ب." و "ب.أ" . (أبيلارد بطرس وبطرس أبيلارد)، الذى أطلق عليه وفقا للمناسبة " مناجاة النفس "، باحثا العلاقة بين عبادة المسيح (الحكمة أو الكلمة) والفلاسفة (المغرمين بالحكمة) وعلماء المنطق (أولئك الذين يتبعون الكلمة). غير أن الكتاب المذكور " مناجاة النفس " كانت له طموحات أكبر بكثير، إذ إنه ضم فيما بعد ثلاث شخصيات : اليهودى والفيلسوف الوثنى الذى كان راضيا بالقانون الطبيعي (١٣١) والمسيحى، أى أبيلارد نفسه. وفى الحقيقة قدم خلال حواره بين الفيلسوف واليهودى والمسيحى إيحاء بالحكاية الرمزية ذات الحلقات الثلاث، بتطور المواثيق الثلاث فى ظل الطبيعة (الإسلام) والقانون (اليهودية) والرحمة (المسيحية). وميثاق القانون والرحمة لا يستبعد قانون الطبيعة، ولا تتنابذ فيما بينها الطرق الثلاث المذكورة، بيد أنه يعتبر أن المسيحية هى الحقيقة المطلقة التى تضم داخل ذاتها جميع الأشكال الأخرى للحقيقة الفلسفية والدينية. وبإدراجه المسلم أيضا فى إطاره الفكرى الحوارى، المسلم الموهوب بالعقل والذى يعد مخلوقا لله وفقا لمولده، قدم أبيلارد فيلسوفه فى شخصية تمتلك منح الله المكتسبة بدون ندم، أى المكتسبة عن طريق رحمة الله (١٣٣). وكان هذا الإحساس التاريخى أقرب بالطبع إلى التفكير الرومانى منه إلى التفكير الشرقى. وهكذا فإن الفكر المسيحى المشرقى بحث الإسلام داخل جهوده الجدلية الموجهة ضد الهرطقة المسيحية (أى ضد المذاهب الهرطقية المسيحية الأخرى)، بينما بحث الفكر الرومانى الإسلام فى الإطار الفكرى اليهودى الإسلامى التاريخى والثقافى. وكما رأينا فهذا ملحوظ إلى حد كبير فى مؤلفات بطرس المكرم ولول ومونت كروس وغيرهم. وبعد أن عرضنا بإيجاز لمواقف ممثلى وجهة النظر المسيحية فى القرون الوسطى بشأن الإسلام والمسلمين سنهتم فى الفصل التالى بمكانة الإسلام فى مؤلفات الكتاب الأوروبيين فى عصر النهضة.

الهوامش

١- قارن: Rofert Caspar , Traité de Théologie musulmanP.I.S.A.I.,Rome , 1987,p.76_7.

٢- تعددت الدراسات العلمية المخصصة لتأثير العلوم العربية الإسلامية على دفع النهضة الأوروبية. وقد نوه المدافعون المعاصرون إلى وجه له أهمية خاصة ، وهو أن العلوم الأوروبية انبثقت من العلوم العربية ، و نتعرف في هذا الأمر على مبالغات و تعميمات معينة.و يتحتم بالقطع التحدث عن بواعث بمعنى التنوير العقلي الغربي المسيحي الأسير و المخضب بالدوجماتية و الأيد يولوجية حتى نلك الحين ،وليس بمعنى اعتماد علوم ما بعد النهضة على المبادئ المعرفية للعلوم العربية الإسلامية. وفيما يتعلق بهذا أعد توليفة طريفة

Th. Arnold and A. Guillaume, The Legacy of Islam , Oxford Un. Press 1931., p. 416

وقد لقي عدة طبعات

و باللغة البوسنية انظر، مجموعة من المؤلفين ، التأثيرات العربية الإسلامية على النهضة الأوروبية ، دار نشر القلم ، سرايفو، ١٩٨٦.

٣- لمزيد من التفاصيل انظر ، إشستوف ، أثينا والقدس ، ميديتران ، بودفا، ١٩٩٠، ص ١٧٧.

٤- انظر، م. زقزوق ، فلسفة الغزالي مقارنة بديكارت ، دار نشر القلم ، سرايفو ،١٩٩٩

٥- من الممكن بحث الطابع الوسيطي للحضارة الإسلامية : من حيث الزمن ، أي في الفترة ما بين الحقبة الإغريقية (الإسكندر المقدوني والقيصر أوجست) وبين عصر النهضة من القرن الرابع عشر وإلى القرن السادس عشر. ومن حيث الطابع، أي فيما بين الفترة الختامية للثقافة الدنيوية الرومانية والثقافة الأوروبية المسيحية القروسطية الاكليريكية بشكل عدواني التي أثرت تأثيرا جوهريا على التقبل الغربي للإسلام فيما بعد. ومن حيث المكان، إي فيما بين أوربا وأفريقيا من ناحية، وبين الهند والصين من ناحية أخرى، مع تشكيلها لأول مرة في تاريخ البشرية رباطا ثقافيا متينا بين أجزاء العالم القديم. وفي مثل هذا المناخ لا تتطور الأمة الإسلامية أكثر كمؤسسة سياسية بل كمجال ثقافي إسلامي تتطور فيه العلوم التقليدية (العلوم النقلية والعلوم العقلانية أو الأجنبية (العلوم العقلية الدخيلة). انظر ، Muhammad

Arkoun, Essais sur la pensée islamique , Maisonneuve and Larose, Paris , 1984.. p 28- 35.

٦- لمزيد من التفاصيل قارن Gloria Allaire , " Noble Saracen or Muslim Enemy? The changing Image of the Saracen in Late Medieval Italion Literature" , Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe , New York , 1999.

٧- انظر، .J.B. Friedman, the Monstruos Races in Medieval Art Thought, Camafridge, 1981, P.65

وقارن Rana Kabbani , Europe's Myths of Orient , Pandora Press , London , 1986, p. 14 - 15

٨- لمزيد من التفاصيل انظر ، د. نورمان ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

٩- نفس المرجع ، ص ١٠٢- ١٠٣.

١٠ - انظر :

R.W. Southern, Western Views of Islam in The Middle Ages. Cambridge, Mass.. 1980, P.30

١١- انظر ، د. نورمان ، المرجع المذكور ، ص ٢٧٠.

١٢- انظر Antonio Franceshetti , " on the Saracens in Early Italian Chivalric Liter auture", in Romance Epic : Essays on a Medieval Literary Genre , ed. Hans- Erich Keller, Studies in Medieval Culture, no.24 (Kalamazoo, 1987), 207.

١٣- انظر: B. White, Saracens and Crusaders: Form Fact to Allegory, London. 1969

قارن، ر. قباني ، المرجع المذكور ، ص ١٥-١٦.

١٤- تم تقديم الأساطير مرة أخرى فى أواخر القرن التاسع عشر بمعرفة

.E.Dauttea, Mahomet Cardinal, Paris 1899

عن Roman de Mahon

انظر Yvan G. Lepage, Le Roman de Mahomat

d' Alexandre du Pont , Paris, 1977.

١٥- انظر . S.Bernard , opera omnia

إصدار J. Mabillon , Paris, 1839, tom. .I , vol.I col. 1257A

١٦- انظر، ر. قباني، المرجع المذكور، ص ١٥.

صاغ قصيدة " حلم بطرس بلوومان " الشاعر الإنجليزي وليام لانجلاند (فى حوالى عام ١٣٣٢- ١٤٠٠ تقريبا) فى القرن الرابع عشر. وهى تحكى قصة بطرس وهو إنسان بسيط من الأرياف. وهى قصيدة رمزية تعالج مجموعة متنوعة من الموضوعات الدينية. كما تتعرض لفساد النبلاء وقيادات الكنيسة آنذاك. (توضيح المترجم)

١٧- انظر:

Darothaa Metlitzki, The Matter of araby , in the medieval England, New Haven , 1977, p.160.

١٨- تتحدث عن هذا فى غاية الجدية والتفصيل وبأسلوب مدعم بالوثائق إلى حد كبير رانا قبانى فى كتابها Europe s Myths of Orient(الأساطير الأوروبية للشرق) الذى كان مصدرا ثمينا بالنسبة لنا لفهم الصورة الأسطورية الأوروبية بالقرون الوسطى وعصر النهضة عن الإسلام وعن رسوله محمد (ﷺ).

١٩- كان أول من أشار إلى هذا الموضوع باللغة البوسنية حازم شعبانوفيتش. انظر دراسته " محمد (ﷺ) فى النقد الأوروبى " ، إصدار أول مكتبة للطبع والنشر للمسلمين، سرايفو عام ١٩٤٣. ويقدم حازم شعبانوفيتش فى الدراسة المذكورة،قبل ستين عاما بالتحديد، عرضا تاريخيا موجزا لوجهة النظر المسيحية بشأن الإسلام والمسلمين بدءا من القرون الوسطى، مرورا بحركة الإصلاح وانتهاءً بعصر العلوم العقلانية للقرن العشرين. ويقول حازم شعبانوفيتش عن دوافع كتابة هذه الدراسة :

عن طريق عرض تطور الفكر الأوروبى عن محمد (ﷺ) وابرازه أمام عيون النقد الأوروبى المعاصر نريد التحذير من بعض الأحكام المسبقة والأوهام المسيطرة بسبب عدم وجود كتاب جيد عن رسول الله الأمين محمد (ﷺ) ". انظر، الدراسة المذكورة، ص ٤.

٢٠- يفترض كارين أرمسترونج أن الأمر يتعلق بالصيغة اللاتينية للاسم العربى " الكامل ". بينما تمت تسمية المعذب الثانى Servu Dei الذى تجرى ترجمته إلى اللغة العربية ب " عبد الله ". انظر .. Muhammad , A Biography of the Prophet , Harper San Francisco , 1992 p. 21 - 29.

Dozy Reinhart ,Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden , Darmstadt , 1965.

عن المعذبين من قرطبة باللغة البوسنية، انظر، د. الراهب لوكا ماركوفيتش، المرجع المذكور، ص ٧٠-٧٦.

٢١- انظر. Alvarus Cordubensis de vita vel passione Eulogũ . in MPL., 115; Epistolae in: MPL ,115.

٢٢- Paul Alvaro , Indiculus Luminosus. ,in : MPL, 115. ;

قارن ، كارين أرمسترونج ، المرجع المذكور ، ص ٢٢.

انظر: . أيضا ." Vita vel passio Beatissimi Martyris Eulogy in Espana Sagada , vol.X. p. 543 - 63;
Vida i martirio de S.Eulogio " , in:Espana sagrada ,vol. X., p.411.

قارن R.W.Southern , Weastern Views of Islam in the Middle Ages , London. 1962..P.21.

٢٣- انظر: Liber Apologeticus Martyrum ,in : MPL ،115

٢٤- انظر برناد لويس، الثقافات فى صراع، دار ليليان، سرايفو، ٢٠٠٢، ص ٧-٤٣.

٢٥ - انظر تأملات هامة لمحمد أسد Islam at the Crossroads , Dar al Andalus , Gilbraltar , 1982 , p.49- 63 .

٢٦- يعرض أفكارًا غاية فى الطرافة والالتزام عن هذا الموضوع، من منظور المثقف المسلم المعاصر، أكبر س. أحمد" المغول على أبواب بغداد، فى نهاية القرن، زغرب، ١٩٩٩، ص ٣٥-٥٣.

٢٧- انظر :

Gesta Francorum or The Deeds of the Franks and other Piligrims to Jerusalem ,trans. Rosalind Hill (London ,1962.) P.22 .

مذكور وفقا لكارين أرمسترونج ، المرجع المذكور ، ص ٢٦.

٢٨- قارن: PL., CLV11, 600.-1

٢٩- لمزيد من التفاصيل عن هذا انظر :

D.Norman . Islam and the west , Edinburgh. 1962. P.68.

٣٠ - المصدر السابق ، ص ٦٩.

٣١- المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨.

٣٢- المصدر السابق.

٣٣- انظر: Lexibon Fiir Theologie and Kirche , VIII P.332.

٣٤- انظر: Patrologia Latina CL VII .537.

٣٥- Kanneth R.Scholberg,"Petrus Alfonsi," Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1970, XIII, 347.

٣٦- The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi ترجمه ونشره Eberhard Hermes (ترجمه إلى اللغة الإنجليزية (P.R..Quarrie

University of California Press,Berkeley and Los Angeles. 1977,66.

٣٧- هرمس المذكور (ترجمة Quarrie) ، ٧٥ ، يؤكد هذه الحقيقة أكثر من Marshall Calgett , in Dictionairy of Scientific Bioraply ,1,New York , 1970,62B.

٣٨- عن الترجمة الإنجليزية التى قام بها

P.R Quarria انظر الملاحظات النقدية التى عرضها Jamesa Waltz,in The Muslim World . LXX. HartFord. 1980,72- 74

٣٩- PL , CL VII,col. 535- 706

٤٠- انظر . PL , CLVLL,597- 602

٤١- قارن ، القرآن ، الآية رقم ٣٠ من سورة الروم.

٤٢ -PL, 599 B.

٤٣- Col.600B.

٤٤- من النص يتم الحصول على انطباع بأن ألفونسو يخلط بين النسطوريين وبين اليعقوبيين الوحد يطبيعيين (أى المونوفيزين).

٤٥- قارن ، الشهرستانى ، الملل و النحل ، إصدار Bedran

II,1223.,Abd al-Gabbar ,al-Mugni ,V, 152

٤٦- quisque, ut ita dicam , lectiom suam renuntians col. 604 col. 604c.

وعن أصل القرآن انظر ، .col.600 B

٤٧ - "...... ut me ub illius errore liberet et quam copei legem implere" perficiat. Amen

٤٨- عبد المسيح بن إسحاق الكندى من القرن التاسع أو القرن العاشر الميلادى. رسالة عبد المسيح إلى الهاشمى ، إصدار Anton Tien , London ,1880.

قارن ، Islamochristiana , I, Rome 1975.,157

عن التشابه بين " الحوار " و " الرسالة " قارن عبارة لوديج هاجمن المذكورة فى ملحوظة موجزة عن بطرس ألفونس فى Islamochristiana , V, Rome 1979., 315

٤٩- قارن ، المصدر السابق ، ص ٣١٢.

٥٠-قارن Guy Mannot , Islam et Religions, Maisonneuve& Larose. Paris, 1986, p.270 -274

٥١ -. J.Kritzek, Peter the Venerable and islam, Princeton 1964, 36

٥٢- أي Theodor Bibliander , Lex saracenorum Machumetis Saracenorum

principis vita , 2e ed. Zurich,1550.,I,8.-188.

٥٣- Contra sectam sive haeresim Saracenorum , II ,709. ,ed. J. Kritzek.

Ibid., 278.CF. D. Bouthillier and J.P.Torrel , Miraculum , fundamental category at Peter Venerable ,Revue Thomiste ,LXXX (1980) , 357- 386 ; J.P.Torrel , " La notion de prophetie et la méthode apologétique dans Le Contra Saracenos chez Pierre Venerable et la légende de Mahomet ," in Acluny, Dijon ,1950., 151 -170.

٥٤-إصدار بيبلياندر ، المرجع السابق ، II, col. 121 - 184.

55 -Ludvico Marracci, Refutatio ALcorani , Patavii

1698.,415., Prodromus ad refutationem Alcorani ,Romae, 1691.

٥٦- قارن كتابه من إصدار

J.P. Mignea,Patrologia Latina , vol.158- 159 , 1855.

٥٧ - Pierre Abelard Dialogus inter Judaeum , Philosophum et, Christianum

قارن. V.cousin, Paris, 1849 -1859

(بمؤلفاته الكاملة)

٥٨- Cur Deus Homo , PL., 158,361

٥٩- قارن ، كوبلستون ، تاريخ الفلسفة (القرون الوسطى) ، دار نشر BIGZ،بلغراد ،١٩٨٩ ،ص ١٦٢.

٦٠- يسميه البعض في المراجع باسم بطرس فحسب لأنه تمت إضافة لقب " المكرم " فيما بعد بمعرفة معاصريه ، ولم يتم استخدامه إلا في نعت أساقفة تلك العصر ، وعلى الأخص رئيس دير كلوني. و بالرغم من أنه قد تم تكريم بطرس المكرم بلقب قس من جانب كهنوت كلوني إلا أنه لم تتم أبدا رسامته كاهنا.

انظر , J.H. Pignot , Histoire de L'Ordre de Cluny , III (Autun and Paris , 1868), 49.-609.; J.d'Avenel, Vie de Pierre Le Vénérable , suivie de récits merveilleux , (Paris 1874)

٦١- توجد مؤلفات عديدة مكتوبة عن هذا الدير ، و كأهم مصدر في المراجع تتم التوصية بمجموعة

Bibliotheca cluniacensis ed. M.Marrier and A.Duchesne (Paris, 1614).

٦٢- C.J. Bishhko, "Peter the Venerable's Journey to Spain ", in PV, 163 -75.

٦٣- Contra sectam Saracenorum , Prologus ,c.14 CPL 189, 669B .

٦٤- فى كتابه Gesta per Francos , vol.1, Ch.3 (PL 156, 689C – 693C), Guibert de Nogenta (1053 -1124)

يقول أنه قبيل ظهور بطرس المكرم كان المسلمون ثمرة للخيال و لعديد من الأساطير، وبعده فحسب ظهر مجادلون جادون مثل ريكولدو دى مونت كورس و رايموند لول وغيرهم. انظر، توما الاكوينى، حديث مع الأرثونكس و المسلمين ، دار الطبع و النشر جلوبوس، زغرب، ١٩٩٢ . وفقا للملحوظة رقم ٣٤٧ التى كتبها أوجستين بافلوفيتش.

٦٥- انظر C.H.Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century.Cambridge.1927.

٦٦- قارن، كريتزك، المرجع السابق،ص ٥١، قارن و.م. وات ،المرجع السابق، ص ٨٤.

٦٧- Marshall Calgett , Dictionary of Scientific Biogrphy ,I , New York , 1970.,62.B.

٦٨- يتحدث عن جيمس كريتزك، المصدر السابق، ص ٥١.

٦٩- عن هرمان الدلماسى انظر ، فرانيو شانيك ، " مساهمة هرمان الدلماسى فى تقريب العلوم العربية و الأوروبية بالغرب فى القرن الثانى عشر " ، مجموعة دراسات الندوة الرابعة لتاريخ العلوم و العلوم الطبيعية وتطبيقاتها عند الكروات فى القرون الوسطى، زغرب، ١٩٨٢ ؛ محمد حاجى ياهيتش ، " عن شخص من بنى وطننا مترجم للقرآن " مجلة الفكر الإسلامى، السنة السادسة، ١٩٨٤ ، العدد رقم ٦٥، ص ٤٢ : Ismet Bušatlić ,Obras anadalusies en Bosnia e influyentes en su desarrollo religioso e intellectual. رسالة دكتوراه تمت مناقشتها فى الثالث عشر من يناير عام ٢٠٠٠ فى Univesidad Complutense de Madrid مخطوطة، ص ٤٧.

٧٠- انظر، Munoz Sendino " La Apologia del Cristiano de al – kindi .367.

قارن ، ج.كريتزك، المرجع السابق ،ص ٦٨-٦٩.

٧١- Doctrina Machumet. كتاب عقيدة محمد (ﷺ) أصدره تيودور بيبلياندر فى Machumetis Saracenorum -Principis euisque successorum vitae , doctrina ac ipse Alcoran , Basel, 1543. & 1550., P.189 .200

مذكور وفقا لتوما الأكوينى، المرجع المذكور، ملحوظة رقم ٣٥٦.

٧٢- أصدره بيبلياندر، المرجع السابق ،ص ٢٠١-٢١٢ ، وفقا لتوما الأكوينى، المرجع السابق، ملحوظة رقم ٣٥٥.

٧٣- نفس المصدر.

٧٤- يعرض المترجم بإيجاز فى الملحوظة رقم ٣٥٨ الرسالة المذكورة التى ستكون لها أهمية كبيرة بالنسبة لتاريخ الجدال الإسلامى المسيحى فى القرون التالية. انظر، ص ١٠٠-١٠٢ ؛ قارن ج. كريتزك، المرجع السابق، ص ٢٣-٣٥.

٧٥- انظر، Contra Sectam Saracenorum , Prologus , C.14

مذكور وفقا لأوجستين بافلوفيتش، CPL 189,669 B.

ملحوظة رقم ٢٤٥: قارن د. الراهب لوكا ماركوفيتش، المرجع السابق، ص ٨٣ – ٨٧.

٧٦- Indignatus sum Causam tantae perditionis Latinos ignorare, et ipsa ignorantia nullum ad resistendum posse animari ; nam non erat qui responderet, quia non erat qui agnosceret

(تملكني الغضب لأن الرومان لا يعرفون سبب مثل هذا الانهيار الهائل ثم أن الجهل لا يمكن أن يحث أحدا على المقاومة، ذلك بسبب عدم وجود أحد يقوم بالرد لأنه لم يكن هناك أحد على علم).

Contra sectam Saracenorum , PL 189,671 BC.

مذكور وفقا لأوجستين بافلوفيتش، ملحوظة رقم ٣٤٦.

٧٧- نفس المصدر : قارن ج. كريتزك، المصدر السابق، ص ٢٨.

٧٨- Contra sectam Saracanorum , 1.I.c.1;PL189, 673 B;-

قارن، كريتزك، المرجع السابق، ص ١٢٩.

٧٩ - انظر، A.Abel , Bahira ', E1I , 922 ; J. Odier – Bignami &

G.Levi Della Vida "Une version Latine de L, Apocalypse syro – arabe de Serge –Bahira " , Mélanges de L,Ecole Francaise de Rome , 1950, 128 ff.

ج. كريتزك، المرجع السابق، ص ١٢٩ – ١٣٠

٨٠- "Dedit Sothan successum errori ... simulque apochripkorum fabulis eum plenissime imbuens Chistianum Nestorianum effecti ', A IV d-2 rs مذكور وفقا لكريتزك، المرجع السابق، ص ١٢٩.

٨١- "Sic ab optinis doctaoribus, ludeis et hereticis , Mahumet institutus. Alcoran suum condidit, et tam ex fabulis ludaicis ... "A 2 rd. ; نفس المصدر

82 -" Summa uero buius heresies intentio est , ut christus Daminus neque Deus , neque dei filus esse credatur ... Liber Contra sectam sive harresim Saracenorum. A 2 vd – 3 rs.

ج. كريتزك، نفس المصدر، ص ١٤٥ :

.D. Norman , Islam and the west , p 47 – 79

٨٣ -قارن: Abbe Lecanu , Histoire de Satan , Paris . ١٨٦١.

٨٤- انظر: R. Caspar , Cours de Mystique Musulmane , Rome , 1968,p. 114- 84

٨٥- De Heresibus , pcg. 101 , PG , 94.,764 – 773

وفقا لاسمه حصل المذهب على اسم الآريوسية، وهو يتألف من أنه يوجد فى الثالوث الأقدس ابن الإله الخاضع للأب،أى إن الابن مخلوق وأنه كان هناك زمن لم يكن فيه الابن موجودا بهذا الشكل. واستند أريوس على تفسيراته الذاتية للكتاب المقدس وكذلك للعقيدة الكريستولوجية للقرن الثالث. ووفقا للآباء الكنسيين فإن آريوس بمثل هذه الآراء قد مضى بعيدا للغاية ناكرا عمليا الأصل الإلهى للابن. واستدعى القيصر الرومانى قنسطنطين (٣٣٧م.) المجمع المسكونى فى نيقية عام ٣٢٥ م. وبعد إعلان هرطقة آريوس وأتباعه وافق ممثلو المجمع على المبدأ الخاص يتماثل الجوهر للأب وللابن (homoousious.)

٨٦ - انظر: Is Islam a Christian Heresy ? in Muslim World ,1932. ,72 , 126 – 133 and 1933 /1.6 -15.

٨٧- انظر: Nouvelle Revue de Science Missionaire . 1945., p. 251.

٨٨- انظر، Cours de théologie musulmane , Rome . ١٩٧٤.

٨٩- نفس المصدر، للمقارنة. انظر، كارين أرمسترونج، محمد...، ص ٣١.

٩٠ - لمزيد من التفاصيل عن أصل رسالة الكندى انظر، توما الأكوينى، حديث مع الأرثوذكس والمسلمين، ملحوظة رقم ٣٥٨.

٩١- كيرتزك، المرجع السابق، ص ٣ - ٤٢.

٩٢ - ومن المهم أهمية خاصة بحث دوافع التصوير الخاطئ للإسلام وللرسول محمد (ﷺ).أو بواعث استعمار الدول الإسلامية فى القرن التاسع عشر. انظر:

;D. Norman , Islam and the West , p. 243 – 244

انظر أيضا كتاب Islam Europe and Empire , Edinburgh.

١٩٦٦.١٥٥ - ١٢٦

٩٣- Marenban Jh. The Philosiphy of Petar-

Abelard , Cambridge University Press , 1977

٩٤- عن هذا انظر: David Knowles , Arabian and Jewish

Philosophy ", the Evolution ok Medieval Thought (New York , 1962, specially p. 193 – 6; Maria Rose Menocal , The Arabic Role in Medievel Literary H istory : A Forgotlen Heritage , (Philadelphia , 1987.)

٩٥- قارن Jo Ann Hoeppner Moran Cruz , " Popular Attitudes Towards Islam in Medieval Europe , " in Western Views of Islam, ".... ", p.62 – 63

قارن: كوبلستون، المرجع السابق، ص ٤٤٠.

٩٦ - يتعلق الأمر بمعاهدة الصلح التى عقدها الرسول فى عام الوفود، فى السنة الثامنة من الهجرة، مع ممثلى القبائل المسيحية العقيب والصيد، ووفقا لها - بشرط دفع الجزية - تم ضمان جميع الحقوق لغير المسلمين. قارن، أبو داود، السنن، ٣٠/١٦٧؛ ابن سعد، الطبقات، ١/ ٧:

Akram Diyā, al–Umari , Madinah Society at the Time of the Prophet , International Institute of Islamic Thought Herndon , Virginia U.S.A., 1995., P. 22 -24

٩٧- Régine Pernoud , the Crusaders , trans. Enid

Grant (Edinburgh and London , 1963.) , p. 221.

وعن هذا انظر أيضا:

Jean – Marie Gaudeul , Encounters and Clashes , I, 151 – 157

وبه قائمة أساسية بثبت المراجع.

٩٨ - Jeana G wenole Jeusset François d' Assise , son Ordre et L'islam , Renne , 1985., p. 193
Dieu est Courtoisie :

٩٩- ويستند بالقطع في هذا الصدد إلى إنجيل متى ١٠، ٣٢ وإنجيل لوقا (٢٦، ٩ ، ٥٩ ، ١٧ ، ٣

قارن، كاسبار، المرجع السابق، ص ٤٤٨ – ٤٤٩، قارن، ميلي بابيتش، عنف الأوثان، دار نشرDID، سرايفو، ٢٠٠٢ ص ١١٢ – ١١٣.

١٠٠ – عن رايموند لول انظر:

Dominique Urvoy, Penser L islam , , Les présupposés de L' Art de Lulle , Paris , Vrin 1980., 440
ومقاله "146- Ramon Lulle et L'islam,.in ISCH7 (1981),127.

١٠١- انظر على سبيل المثال، كتابه

Livre de L'Ame et de L'amie.Paris , Phil , Neri , S.Severin . 1959.

١٠٢- عن هذه الفخاخ في الاستشراق المحلي يوجه انتقادات هامة، أسعد دوراكوفيتش، " الدراسات الاستشراقية – مشاكل المنهجية ووضع المعايير" ،مجلة علامات الزمن،العدد رقم ٩- ١٠ سرايفو، ٢٠٠٠،ص ٢٧٥ – ٢٩٤.

١٠٣- قارن: Zwemwr , Raymon Lull , First Missionary to the Moslems .New York . 1902.

١٠٤- قارن: إ. جيلسون، المرجع السابق، ص ٣٥١.

١٠٥- قارن: ص ٣٤٩ بالهوامش، قارن، المرجع المذكور له، ص ١١.

١٠٦- عن إعجابه بورع المسلمين انظر:

J.M Gaudeul , Encounters and Clashes , I, 147 – 150

١٠٧- عبر كل تاريخ الجدال بين المسلمين والمسيحيين كانت مسألة الناموس لا مندوحة عنها، و السبب هو أن المسلمين لا يمكنهم تحقيق وحدتهم إلا في إطار الناموس الإلهي المبين في الشريعة. عن هذا الموضوع انظر، س. ح. نصر، " الحوار الإسلامي المسيحي : المشاكل والعوائق التي ينبغي التفكير فيها والتغلب عليها "، مجلة علامات الزمن، المجلد رقم ٣، العدد رقم ٩-١٠، سرايفو، ٢٠٠٠: قارن، مبارك، المرجع السابق، ص ١٣.

١٠٨- انظر، على سبيل المثال، كتاب ريكولدو،

Contra Legem Saracanorum (Confutatio Alcorani) in PG 154 ,1115A.

١٠٩- كتب مقالا رائعا عن هذا الموضوع س. ح. نصر، الدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٦-١٧.

١١٠- انظر مقدمته في كتاب " الإسلام في إيران "، دار بيموست، سرايفو، ٢٠٠٠، ترجمة ر. حافيظوفيتش.

١١١- انظر: M..Arkaun , Ouvertures .... , p. 28 -32.

١١٢- انظر: Muhammad Taqi Jafari , Universal human rights from theViewpoints of Islam and the West , (-) , 1999

يتعلق الأمر بدراسة مقارنة ممتازة للنظامين الإسلامي والغربي للحقوق العالمية، ينوه فيها الكاتب إلى التشابه فيما بينهما، ولكن أيضا إلى الاختلافات الكبيرة فيما بينهما.

١١٣- قارن: .Disputatis, III، القرآن، الآية رقم ٦٨ من سورة المائدة.

١١٤ - Disputatis, III ؛ قارن، نورمان دانيل، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠ .

١١٥- انظر، القرآن، الآية ٤٦ من سورة المائدة.

١١٦- قارن، نورمان، نفس المصدر.

١١٧ - "Dreaming of the Middle Ages" , in Travels in Hyper Reality , trans. William Weaver(London ,1987.)

منكور في:. Karen Armstrong , Muhammad ..., p. 32

١١٨- نفس المصدر.

١١٩- انظر، توما الأكويني، حديث مع الأرثوذكس والمسلمين، دار الطبع والنشر جلوبوس، زغرب، ٢٠٠١.

١٢٠- انظر: M.Hadgson , The Ventere of islam , vol. Iislam , Chicago , 1974., The Classical Age of: pp. 58 – 60.

١٢١- قارن .Weisheipl ," The Principle Omne quod movertur ab alio movetur physics". ISIS 56., 1974., p.15 in Medival.

١٢٢- نفس المصدر، ص ٢٩٦.

١٢٣- قارن، Wolfson , The philosophy of the Kalam, Cambridge, 1948., p. 594

يواقيم مبارك، المرجع المذكور، ص ١١-١٢؛

.S.H. Nasr , Islamic Life and Thouht , Albany , 1981

(الفصل الخاص بتطور الفكر اللاهوتي والفلسفي الإسلامي).

١٢٤ - انظر،

James Waltz , "Muhammed and the Muslims in st. Tomas Aquinas ", in Muslim World IXXI (1976), 81 – 95.

١٢٥- يلفت أوجستين بافلوفيتش الانتباه في ملاحظاته القراء إلى الفكرة التي اقتبسها توما من بطرس المكرم، ذاكرا في هذا الصدد مجموعة ممتازة من ثبت المراجع. انظر، ص ١١٨ – ١٢٥.

١٢٦ – عن هذا الموضوع انظر، و.م. وات، المرجع السابق، ص ٨٦.

١٢٧- لمزيد من التفاصيل عن هؤلاء المؤلفين وعن مؤلفاتهم انظر،

Norman Daniel , Islam and the West : the Making of an Image , E dinburgh , 1960 ; Albert Hourani, Islam in European thought , Cambridge ,1991.; Bernard Lewis , Islam and the West , New York –Oxford , 1993.

(السكولاستية فلسفة مسيحية سادت فى القرون الوسطى وفى مستهل عصر النهضة. وهى تقوم على منطق أرسطو وعلى مفهومه لما وراء الطبيعة. ولكنها اتسمت فى أوروبا الغربية على وجه الخصوص بإخضاع الفلسفة للاهوت – المترجم).

١٢٨- انظر النص فى:

.J.P.Migne, ed., Patrologia Latina, vol. CXLV111(Paris,1853.) ,PP.450- 2

قارن .C.Courtois, " Gregoire VII et l'Afrique du Nord', in Revue Historique 1945. / II, 92 – 122

١٢٩- قارن:

R. lopez, " Le facteur économique dans la politique africaine des Papes " Revue historique, 198. (1947.) ,pp. 178 -88; B.Z.Keder, European Approaches towards the Muslims (Princeton, N. J.1984), pp.56 -7.;

انظر أيضا.أ. حورانى، المرجع السابق، ص ٩-١٠.

١٣٠ – قارن، مبارك، المرجع السابق، ص ١٧.

١٣١- انظر C.Gale," From dialogue to disputation : St. Anselm and histudents on disbelief "Tjurunga 44(1993), 71 - 86.

١٣٢- انظر على سبيل المثال:

J.Jolivet, "Abélard et le Philosophe ", Revue de L' histoire des religions 164. (1963), 181- 9;

ثم انظر:

"Doctrines et figures de philosophes chez Abélard ", in Petrus Abaelardus pp. 103 – 120,

فى هذا البحث الأخير نعرف أن الأمر يتعلق بفليسوف جاء من الدول الإسلامية.

١٣٣- قارن:

John Marenbon, The philosophy of Peter Abelard, Cambridge University Press, 1997.,p. 66- 67;

يواقيم مبارك، المرجع السابق، ص ٢٧ :

E.Gilson, History of Christian philosophy in the Middle Ages, New York, 1954, p. 160

الفصل الثالث

الإسلام فى مؤلفات كتاب عصر النهضة

البيئة الروحية والحضارية

تقع الحركة الإنسانية وعصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر) فى مصاف أهم الفترات فى تطور تاريخ البشرية حتى الوقت الحالى . ويتعلق الأمر بعصر التجديد والحماس الإبداعى والنهضة، وبعبارة أدق، يتعلق الأمر بعصر اكتشاف الأسس الروحية المنسية منذ زمن بعيد (حكمة العصور القديمة) وقطع الصلة بصورة العالم المسيحية الإقطاعية والدوجمانية القروسطية المنغلقة . ومنذ ذلك الحين وحتى القرن التاسع عشر كانت الثقافة السكولاستية موسومة فى جميع التأريخات الهامة للفلسفة بأنها " عصر قاتم وبدائى " كانت خلاله بومة منيرفا (*) محبوسة فى قفص ولم يتم إطلاق سراحها منه إلا مع ظهور الحركة الإنسانية وعصر النهضة . وظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حركة من أجل رد الاعتبار لفلاسفة القرون الوسطى (فايمر وبوتين.... إلخ .).

ولكن ينبغى النظر إلى مطلب المؤرخين المسيحيين للفلسفة بشكل مشروط وبحذر إلى أقصى حد؛ نظرا لأن التنوير الأوروبى نبت من الأصل السياسى والروحى المسيحى الذى

(*) ترمز بومة منيرفا إلى آلهة الحكمة عند الرومان .

وفقا لطبيعته كان علمانيا إلى حد ما، الأمر الذى يتجلى أكثر فى منظومات كبار المفكرين الأوروبيين أمثال: ديكارت وهيوم وهيجل وحتى نهاية تاريخ البشرية لفوكوياما باعتباره إيمانا علمانيا مسيحيا بالأخرويات له خصوصيته . وسنتحدث عن هذا فيما بعد حينما نشرع فى بحث ظاهرة التدين فى إطار المعرفة التاريخية النقدية المعاصرة للقرن التاسع عشر .

وبناء على ذلك فقد تأججت الثورة بالمعنى الحرفى للكلمة فى المجتمع الأوروبى فى جميع أبعاده، ولكن على الرغم من ذلك كان هناك بعدان هما الأكثر أهمية : البعد العقلانى والبعد الإصلاحى . ولم يكن بمقدور الأوروبيين فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر تخمين أو ملاحظة ضخامة التغيرات الناشئة وتعقدها . ولم تتعرض أوروبا خلال الثلاثمائة سنة التالية لتغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية فحسب، بل قامت بثورة علمية أى فكرية. وأصبحت العقلانية العلمية هى العقيدة السائدة بينما أخذت المعارف القديمة فى الانحسار تدريجيا من رؤيتها . وأثر مثل هذا الإطار الفكرى العقلانى تأثيرا ضخما إلى حد ما أيضا على تشكيل صورة دينية مغايرة تمام المغايرة للعالم وكان كثير من الباحثين والعلماء والمفكرين يعتقد، فى إطار مثل هذه التغيرات، أن التصدى لتوضيح النماذج الدينية الجديدة أفضل بكثير من الإلغاء التام للدين بشكله هذا[١].

وطبقا لذلك، فقد كانت هذه هى حقبة " التوافق" (بين أفلاطون وأرسطو)، الذى انتهى فى بعض الأحيان إلى التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة . ومن هنا ظهرت كذلك محاولات التنسيق بين الديانات وعلى وجه الخصوص بين الإسلام والمسيحية . وفيما يتعلق بذلك سنبرز بشكل خاص كتب نيكولا كوزانسكي (١٤٠١ – ١٤٦٤م) (السلام فى الدين) وجويلوم بوستل (١٥١٠ – ١٥٨١ م) (الوفاق فى العالم فى عام ١٥٤٣)، وجين بودين(١٥٣٠ – ١٥٩٦ م)، وفى سياق احتلال القسطنطينية فى عام ١٤٥٣ م من جانب السلطان محمد الفاتح سنبرز على الأقل الرسالة العجيبة من البابا بيو الثانى الموجهة إلى حاكم المسلمين مقترحا عليه خلافة الإمبراطور البيزنطى بشريطة الانتقال إلى المسيحية [٢].

وبوجه عام كان الإسلام بالنسبة لأوروبا المسيحية فى عصر النهضة يمثل بدرجة أكبر عنصرا دينيا وسياسيا، وبدرجة أقل مشكلة أدبية . وبسبب إحياء تقديس الحضارة الكلاسيكية للعصور القديمة فى أوروبا من ناحية، وبسبب التغاضى عن العبقرية الإبداعية

للحضارة الإسلامية من ناحية أخرى نجمت عن ذلك فترة من أجدب الفترات (الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر الميلادى) فى الاتصالات بين الشرق والغرب . وهكذا تحول سيرياكو من أنكون إلى المشرق مع تركيزه فحسب على ذخائر حضارة العصور القديمة، بينما فيما يبدو كان بيترو ديلافال الذى أبدى لدى زيارته اهتماما يفوق التصور بالشرق الإسلامى – يعى بالكاد أرفع الإنجازات الأدبية للمشرق الإسلامى باللغات العربية والفارسية والتركية . بيد أنه مع ظهور حركة التنوير والروح الكوزموبوليتانية فى القرن الثامن عشر لم تبد أوروبا اهتماما بالإسلام لا فحسب وفقا للمدلول السياسى والدينى، بل وأيضا وفقا للمدلولات الروحية والعاطفية والجمالية . وفى مستهل القرن الثامن عشر، تقريبا كرمز لهذا الموقف الجديد، تمكنت " ليالى ألف ليلة وليلة "، فى ترجمة فرنسية لجالان، من الدخول المنتصر إلى الثقافة الأوروبية [٣] . وبهذا بدأ عصر التأثير القوى للإسلام على الأدب الأوروبى . وكانت هذه التأثيرات فى حين من الأحيان رمزا للعداء، وفى بعض الأحيان رمزا للتكامل . وفى القرون الوسطى كان هذا التوجه بكامله تقريبا يمضى من الشرق صوب الغرب، وتغير اتجاه التأثيرات فى الأزمنة الحديثة . وكانت أوروبا لا تزال، فى الحين الذى بدأت فيه إنجازاتها الحضارية والروحية تنتشر تدريجيا صوب الخارج، تبحث عن إلهام وأفكار فى المشرق . غير أنه كان مقتصرا بشكل غير متغير تقريبا على العادات أو التراث الروحى للماضى حينما كان الإسلام يلعب دور المعلم للغرب . ومنذ زمن الاتصالات المتينة للعالم الإسلامى مع أوروبا فى القرن التاسع عشر أخذ يضعف ببطء الدور الأكثر نشاطا للإسلام، وذلك لأن العالم الإسلامى لم يكن لديه لفترة طويلة شيء يقدمه إلى الغرب . وعلى النقيض، كان المشرق هو الذى استوعب الأساطير والنظريات السياسية والعقائدية والأدبية للغرب [٤].

* المبشرون بنهج جديد

وتعرف بعض المفكرين الأوروبيين من حقبة عصر النهضة فى الإسلام على قيم معينة وآماد روحية أكيدة. ومثل هذا النهج تجاه الإسلام، الملهم بأفكار بطرس المكرم، داوم فى القرن الخامس عشر على الاحتذاء به وتبيانه فى مؤلفاتهم علماء أمثال خوان دى سيجوفيا ونيقولا كوزانسكى . وكان خوان دى سيجوفيا على يقين من أن آراء

سابقيه (فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر)، مذكورة بلغة ريتشارد سوثيرن، بشأن " زوال الإسلام " خاطئة وبلا معنى تماما. ووفقا لرأى ديفيد ر. بلانكس فقد كان خوان أول شخص استن كقاعدة أسلوبا جديدا لعقد الاتصالات بدلا من تغيير ديانة المسلمين . وأقدم على ترجمة القرآن بالتشاور مع أحد فقهاء المسلمين من سلمنكة، وللأسف، لا نعرف اليوم إلا المقدمة التى كتبها شخصيا بهذه المناسبة . وتوحى كتبه بنهج مغاير تماما فى التعامل مع الديانات غير المسيحية . وكتب خوان دى سيجوفيا فى رسالة إلى البابا بيو الثانى راجيا إياه أن يؤيد تنظيم لقاء (مؤتمر) بين المسلمين والمسيحيين يتم فيه تبادل الرؤى المشتركة وتسوية الخلافات المتبادلة [٥] . وتوفى خوان دى سيجوفيا فى عام ١٤٥٨ قبل أن يبدأ هذا المشروع فى الاتيان بثماره . غير أن صديقه كوزانسكى واصل بتفان كبير المضى فى الطريق المرسوم

وفى مناخ الحركة الإنسانية النهضوية المبكرة والتحول الهادئ نحو التناول الأكثر علمانية ومنفعة للظواهر الاجتماعية (السياسية والاقتصادية والدين والعلوم.. إلخ) أتى فى القرن الخامس عشر الكاردينال نيقولا كوزانسكى (١٤٠١ – ١٤٦٤ م)، الحالم بيوتوبيا السلام بين الأديان والممهد للمسكونية والمعارض للحروب الدينية، بنهج مغاير تماما للتعامل مع محتوى القرآن (القيام بخطوة للأمام) مصححا بالتوازى مع ذلك وجهات النظر القروسطية، أى قيامه بوضع إطار فكرى نقدى جديد باعتباره من أتباع الحركة الإنسانية التنويرية . وفيما بين نقاء القرآن وبساطته وبين النظرية القائلة بأن هذا الكتاب يتضمن فى طياته الحقائق المستترة للإنجيل تناول كوزانسكى القرآن بأسلوب نقدى، على طريقة " فصل الغث عن السمين " [٦] . وهو، مثل كثيرين آخرين، لم يرفضه رفضا بديهيا أو أثار الشك فى قيمته بل سعى كمسيحى متيقن إلى لفت النظر إلى تلك الأمور ذات القيمة والصحيحة وفقا لضميره الإيمانى . ولا يتعلق الأمر بمؤلف جدلى مألوف بل ببحث فيلولوجى وتاريخى وأدبى منظم للنص الذى اعتبره سيجوفيا أمرا أساسيا . وفى الواقع كتب إلى البابا بيو الثانى (١٤٥٨ – ١٤٦٨ م) رسالة يوحى إليه فيها بدراسة أكثر تفصيلا للكتاب المقدس للمسلمين من أجل تنقية الحقيقة وتأسيس فكرة وحدة الديانة [٧] . وبعبارة أشد دقة، فقد دافع عن " السلام فى الدين " مطورا رؤية أن الدين بهذا الشكل يمكن أن يصالح بين شعوب العالم دون أن يفقد عند ذلك شخص واحد هويته الدينية الخاصة. وعلى النقيض من أمنيات كوزانسكى فقد قرر البابا بيو الثانى

توجيه رسالة مباشرة إلى السلطان العثمانى محمد الثانى (١٤٣٢ - ١٤٨١ م) داعيا إياه إلى تغيير دينه . واستمرت معمرة هذه الرسالة الفصيحة المكتوبة باللغة اللاتينية وبصيغة الإقناع، فى عديد من النسخ، وأكثرها شهرة هى تلك النسخة الأصلية لبيو . ويتطرق فيها البابا إلى بحث عديد من المسائل المتعلقة بالديانة الإسلامية مثل مسألة الحياة بعد الموت وتعدد الزوجات والطلاق، ولكنه يتجنب أى حديث عن إرسال الله إلى محمد (ﷺ). وهو يتباهى بفهمه للقرآن وبإيمانه بالبعث والحساب وكذلك بفهمه للإيمان بالأخرويات لدى اليهود والمسيحيين . غير أن رسالته المستفيضة هى، فى الواقع، عرض للنص المقدس عن النقاط المتطابقة بالعهدين القديم والجديد، وعن الديانة الأصلية التى تكتمل بالمسيحية، وعن الطبيعة الإلهية وعن الاحتياجات الروحية للإنسان . وكان البابا فى غاية الاقتضاب حينما تحدث عن الإسلام، ووجه الإهانات عندما تحدث عن محمد ﷺ). ودليله الأساسى أن الإسلام ارتكب أخطاء فادحة حينما توقع الخلاص وهو يأتى بالرذائل، وأن محمدا (ﷺ)كان محتالا و هرطقيا [٨]. وبإيجاز تريد الرسالة بجلاء التشديد على صحة المسيحية، أى عدم صحة الإسلام

ورأى كوزانسكى هو نتاج فكر رجل كنيسة ينبغى أن يحل محله رجل دولة وصاحب مفهوم فلسفى للعالم، أى التوصل إلى تناسق أو توازن عالمى شامل . والحقيقة واحدة ويتم إبلاغها إلى الناس بأكثر الأساليب مباشرة من خلال الخبرات التفسيرية المتنوعة . ولذا فإنه فى كتابه "السلام فى الدين" الذى صدر حينما تم الاستيلاء على القسطنطينية (فى عام ١٤٥٣) دافع نيفولا كوزانسكى عن إقامة مجمع كنسى عالمى فى القدس؛ حيث ينبغى تقديم الإسلام بمعرفة العرب، ويتم فيه التوصل إلى اتفاق بين مختلف الأديان (.وعلى وجه الخصوص بين الإسلام والمسيحية) بغض النظر عن التعاليم المتباينة فيما يتعلق بأداء الشعائر أو بممارسة الطقوس الدينية [٩] . وبعد أخذه العبر من التجارب الفظيعة للحروب الصليبية رفض فى منتصف القرن الخامس عشر بالاشتراك مع سيجوفيا الأساليب القتالية الصليبية ودعا إلى القراءة النقدية للقرآن باعتبارها أسلوبا أفضل وأكثر فعالية بكثير لفهم الخصم واستمالته .

وبناء على ذلك، فقد تم فى فترة عصر النهضة إنشاء أقسام للدراسات العربية، وبعدها قام التناول الموسوعى والكوزموبوليتانى من جانب بعض العلماء، خلافا

للمطالب الصليبية القاسية، بتقديم العالم الإسلامى فى ضوء أكثر واقعية . إلا أن جهود البعض من العلماء لم تقم بالقضاء على تأثير الصور القديمة الحافلة بالكراهية، والتى كان لها تأثير قوى ويمكن القول بأنه تأثير حاسم عالى الخيال الغربى . وبالتوازى مع هذه المحاولات التوفيقية للمسيحيين من أنصار الحركة الإنسانية، والذين كان الإسلام يهمهم كفكرة عقلانية مسيطرة أكثر من كونه ديانة معلنة وذلك فى وقت الدفاع بحماس متزايد عن العلمانية وعن الروح العلمانية داخل الثقافة المسيحية، تواصلت المجادلات المعادية للمسلمين بحدة أقل وبرفض متكرر للقرآن من جانب، على سبيل المثال، دينيس لو شارترو [١٠] وجين دى توركومادا [١١]، وبلغت ذروتها فى مؤلفات لودفيك ماراسيا [١٢] بالترجمة اللاتينية للقرآن مصحوبة بتعليق يرجح أنه مأخوذ عن البيضاوى المشهور، مع ديباجة تم فيها دحض قيمة القرآن بشكل عام وبالتفاصيل . وخلال النصف التالى من الألفية وإلى حين صدور الكتاب الفريد فى عصره تأليف سكوت ألكسندر روس فى عام ١٦٥٠ (صدر باللغة الألمانية " بعنوان" : مختلف الديانات الإلهية فى العالم كله " فى عام ١٦٦٨)، تم تقديم الإسلام بأسلوب أكثر من ساخر باعتباره مجموعة من الأكاذيب الشائعة، وبأن القرآن " يتضوع بالعنف والشهوانية " (المتعة)، وأن محمدا (ﷺ)هو " المسيح الدجال والساحر وحالم ومريض بالصرع.... " إلخ . ويشهد بذلك شهادة غاية فى الموضوعية دانيل نورمان فى كتابه " الإسلام والغرب " [١٣].

وكان من السهل محاجة هذه الصورة الساخرة للإسلام بالصورة المثالية للمسيحية باعتبارها ديانة الحقيقة والسلام والحب وضبط النفس[١٤] . وكانت أحوال الشعوب الأوروبية فى ذلك الحين معقدة للغاية بل هى مفجعة وكان الطاعون فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر قد أودى بحياة ثلث السكان المسيحيين، وأصاب الخراب الدول الأوروبية نتيجة للحروب الفظيعة التى لانهاية لها، كما كانت الحرب بين الإنجليز والفرنسيين والحرب الأهلية الدامية فى إيطاليا . وأصيب الأوروبيون بصدمة بسبب الاستيلاء العثمانى على القسطنطينية فى عام ١٤٥٣ م ، وبسبب الفضائح الكنسية لاضطهاد أفنيون (فى ١٣٣٤– ١٣٤٢ م) وبسبب الانشقاق الكبير (فى ١٣٧٨ – ١٤١٧ م)، وقد فقدوا تدريجيا الإيمان بالكنيسة المؤسساتية وعلموا أنه لم يعد بمقدورهم أن يكونوا متدينين بالطريقة القديمة [١٥]. وأخذ الكتاب الكنسيون وهم يخفون الحالة الحقيقية

للأمور يسيئون إلى سمعة المنافسين (المسلمين) لكى يحصنوا أتباعهم ضد التعاليم الدينية المنافسة [٦٦]. وواجه المؤمنون المسيحيون بكثير من الجدية هذا التلاعب من جانب الكنيسة المنغلقة والمتسلطة قانونيا إلى أقصى حد فى القرن العشرين؛ حينما أخذ العالم المسيحى المتجانس والمتوحد فى حين من الأحيان يصاب بالانهيار تحت تأثير التعددية والفردانية داخل الثقافة الأوروبية الحديثة . وبعبارة أدق، فى الوقت الذى بدأت فيه الشعوب الأوروبية تكتسب الوعى بوجود العديد من الحضارات والثقافات والديانات الأخرى غير المسيحية وغير الأوروبية وبقيمتها الكبيرة .

ومن المهم فى هذا السياق الإلماح إلى الفترة التاريخية لحركة الإصلاح، خاصة وأن للحقبة التاريخية لحركة الإصلاح أهمية على وجه العموم من أجل فهم التاريخ الحديث لأوروبا بدءا من القرن السادس عشر وحتى القرن الحادى والعشرين، ولأجل فهم الكثير من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهى حقبة تاريخية تنطوى على أهمية بشكل خاص تماما من وجهة نظر وضع العالم الإسلامى فى نطاق الأحداث التاريخية للقرن الخامس عشر . ولذلك سنهتم على الصفحات التالية بالمناصرين الرئيسيين لحركة الإصلاح وبتقبلهم للإسلام

* الإسلام فى رأى القائمين بحركة الإصلاح

وقبل أن نتصدى لعرض أكثر الآراء أهمية عن الإسلام وعن رسوله محمد(ﷺ) فى مؤلفات الممثلين الرئيسيين للحركة الكاثوليكية للإصلاح بالقرن السادس عشر من اللازم تعريف القراء تعريفا موجزا بالبيئة التاريخية لنشأتها، لأنها حددت رؤية الحركة الإصلاحية للإسلام من ناحية الشكل والمضمون . ومن المعروف تقريبا أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانا حاسمين بالنسبة للغرب المسيحى. فقد كان هذا هو زمن التخلى الراديكالى عن النماذج القروسطية العتيقة وخلق نماذج روحية أو اجتماعية جديدة تماما كنتيجة لاكتشاف العالم الجديد وبداية الثورة العلمية . وهذا الانتقال الذى كان متبوعا بالخوف وعوامل القلق ولكن أيضا بالمنجزات الهامة، فرض اشتراطات على المفهوم الغربى للإله وعلى الظاهرة الدينية بوجه عام وكان من غير الممكن وقف

تحديث المجتمعات الأوروبية وجعلها علمانية. ولم تعد للأشكال القروسطية القديمة للتدين فعاليتها فى الظروف الاجتماعية الناشئة حديثا، ولذا فإن القائمين بالحركة الكاثوليكية للإصلاح بالقرن السادس عشر تصدوا لإعادة تحديد الوضع الاجتماعى للمسيحية . إلا أن التحولات فى الفترة المبكرة من العصر الحديث بينت أن الأوروبيين، على الرغم من حقيقة أن عملية التحديث كانت تجرى خلال القرن السادس عشر، كانوا مازالوا يميلون إلى الروح المحافظة . وقد حاول الإصلاحيون البروتستانت، مثل كبار المصلحين المسلمين (ابن تيمية)، إيجاد حل جديد فى فترة التحولات الكبرى عن طريق العودة إلى الوراء. ودعا مارتن لوثر (١٤٨٣ – ١٥٥٦ م) وجون كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) وهولدريتش زوينجلى (١٤٨٤ – ١٥٣١ م) المسيحيين إلى العودة إلى منابع التعاليم المسيحية. وهاجم لوثر علماء اللاهوت السكولاستيين القروسطيين داعيا المؤمنين المسيحيين إلى الرجوع إلى المسيحية الأصلية وإلى الآباء الكنسيين[١٧]. وكانت دعوته رجعية ثورية أيضا فى آن واحد. وكانوا مازالوا لا ينتمون إلى العالم الجديد القادم بل كانوا مستقرين فى العالم القديم لقد كانوا أشخاص عصرهم، أى عصر التحول الذى كانت تنعكس عليه التغيرات الناشئة حديثا. وكان المقصود بالروح الجديدة للشعب الاستقلال والحرية الكاملة، ولذا فقد طالبوا المؤمنين المسيحيين بالتغيرات، بمعنى القراءة والفهم الحر للكتاب المقدس الإنجيل بدون أية رقابة كنسية أو مؤسساتية. وقطعوا صلتهم بالكنيسة الكاثوليكية المؤسساتية بشعارها المعروف بأنه لا يتم التواصل إلى التبرير إلا عن طريق الدين (وليس عن طريق الأعمال)، ووفقا للكتاب المقدس فحسب، وليس عن طريق الطقوس المقدسة للكنيسة[١٨] .

بيد أنه مع الإضفاء التدريجى للطابع العلمانى على الحياة فى أوروبا اجتاحت البروتستانت أنفسهم أيضا عملية العلمنة، وذلك على الرغم من تركيزهم على العنصر الدينى. وبدأوا يقرأون محتوى الإنجيل بأسلوب غاية فى العصرية . وهكذا، على سبيل المثال، نبذ لوثر نبذا عنيفا العقل مع أنه نوه إلى أهمية الدين . وبإلغاء العقل من المجال الدينى البحت أصبح لوثر واحدا ممن أوائل الأوروبيين الذين دافعوا عن علمنة الدين بهذا الشكل . وعن طريق " إبعاده" الإله من العالم المادى ومن المؤسسات البشرية (مذهب اللاأدرية)، وعن طريق فصل الدين عن المجتمع (الاحتجاج على التسلط القانونى إلى أقصى حد للكنيسة فى القرون الوسطى) أى عن طريق علمنة السياسة فتح لوثر صفحة

غاية فى الأهمية من التاريخ الأوروبى لم يكن بمقدور أحد إلا بالكاد التكهن بتداعياتها على الصورة الدينية للعالم آنذاك . وعن طريق مبدأ "ذلك الأمر المختلف تمام الاختلاف" استبق لوثر مذهب الإيمانية (حل مشكلة الدين على أنها قفز فى الخلاء) . وقام بتطويره فيما بعد كارل بارث فى اللاهوت الجدلى للقرن العشرين، وهو فى الحقيقة تطوير فى رؤية لاهوتية غاية فى الاختلاف. إلا أن كالفن مثل زوينجلى لم يستطع تقبل مثل هذا المفهوم اللاأدرى للمسيحية. لقد كان يعتقد اعتقادا عميقا بأنه ينبغى على المسيحيين الإعراب عن ديانتهم فى الحياة الاجتماعية والسياسية قبل الانغلاق فى الكنائس والأديرة. وهكذا تم فى الثقافة الأوروبية إدراج مبادئ جديدة لعلم الأخلاق البروتستانتى تتطابق مع روح الرأسمالية المتنامية وتطورها التالى [١٩] . وتأمل الإصلاحيون المذكورون الإسلام انطلاقا من مثل هذه البيئة السياسية والروحية. وبعبارة أدق فقد حدد الإطار الفكرى الاجتماعى السياسى والفلسفى المتميز. تحديدا جوهريا تقبلهم للإسلام وللمسلمين.

* صورة الصقلبى باعتباره هرطقيا :

الإسلام باعتباره دافعا لنقد الكنيسة

إذا ألقينا نظرة عامة فقد كانت للبروتستانتينية أيضا، وقبل الجميع لوثر[٢٠] ثم ملانشتون وبيبلياندر، ميول عدائية تجاه الإسلام ويمكننا القول بنفس مطمئنة أن الرؤية البروتستانتينية للإسلام مماثلة لتلك الرؤية القروسطية، وللرؤية الغربية فيما بعد. وسنعود قليلا إلى الوراء .ونتوقف لفترة وجيزة عند كتاب جون ويكليف، الإصلاحى الإنجليزى من القرن الرابع عشر، وعند رؤيته للإسلام نظرا لأنها – بمقارنتها بصورة الإسلام فى القرون الوسطى – تتضمن المزيد من العناصر الجديدة التى دفعت إلى خلافات معينة داخل حركة الإصلاح . ونريد بذلك أن نقول إن جذور البروتستانتينية أقدم من الإعلان عن نظريات لوثر المشهورة فى عام ١٥١٧ . ووضع جون ويكليف، وتحت تأثيره فيما بعد أيضا ج . هوس من دولة التشيك (١٣٦٩ – ١٤١٥)، أسس انتقاد الكنيسة المسيحية فى ذلك الحين أى انتقاد سلطة البابا وعصمته من الزلل . وقد تناول الإسلام أيضا بشكل نقدى باعتباره ناقدا قاسيا للكنيسة المصطبغة بالأيديو لوجية والسياسة.

وتوجد مسألة الإسلام تقريبا فى جميع مؤلفات ويكليف الناضج، وخاصة فى الفترة ما بين عام ١٣٧٨ وعام ١٣٨٤ م وقد استقى معرفته عن الإسلام من مؤلفات فينسنت دى بوفوا ومن " السفر " الذى لا يحدده تحديدا أقرب (٢١). ويختلف ويكليف، مقارنة بسابقيه، فى عدم الفصل بين تقبل الإسلام وبين قبول التعاليم الكنسية المسيحية المؤسساتية . وذلك لأن الإسلام من حيث تحديده الأساسى مماثل، وفقا لرأيه، لتعليم الكنيسة الغربية فى عصره . وهذا بالطبع لا يعنى أنه كان ميالا إلى تأييد الإسلام، بل على العكس! لقد كان الإسلام ومؤسساته دافعا ممتازا لنقد شامل للكنيسة الكاثوليكية . وحسب رأيه فالسمات التى تتسم بها ديانة الإسلام والكنيسة الغربية هى الفظاظة والطمع والشبق والجشع والقهر . وفى الغرب كانت السمات المذكورة للكنيسة مصدرا للانشقاق داخل المسيحية، والانقسام بين الغرب والشرق، بين روما وأفينون، وبين الإغريق والروم، وبين المسيحية الغربية والنسطورية، وفى النهاية بين المسيحية والإسلام ويعتبر ويكليف أن مثل هذه الظواهر خطايا كبرى للكنيسة هى التى دفعت إلى ظهور الإسلام ومن أجل هذا فإنه يجب على الكنيسة أن تعود إلى طهارتها وتعاليمها الأصيلة وإلى أسسها حتى يتم وقف انتشار الإسلام ولكى يتم إقصاء الإسلام من على ساحة التاريخ .

ولكى يصور التطابق بين الكنيسة والإسلام أكد ويكليف أن كلا من محمد (ﷺ) وأصحاب السلطة بالكنيسة يوفقون بين المعتقدات المتعارضة؛ نظرا لأنهم قبلوا جزءا من حقائق الإنجيل بينما رفضوا الجزء الآخر . وأضاف محمد وجماعات الرهبان الغربية اختلاقاتهم الخاصة إلى كتاب الله . ولكن قبل وبالإضافة إلى كل شيء فقد حظر محمد (ﷺ) مثل الكنيسة أية مناقشات حرة عن الدين وإذا كان محمد (ﷺ) يأمر بضرورة اتباع الكتاب المقدس دون أية مناقشات، فهل لا تقف فى نفس الموقف أيضا سلطة القانون الكنسى حينما يتعلق الأمر بنفوذ أو سلطة البابا؟ ويتصدى ويكليف. بالطبع، بأسلوب الأحكام المسبقة القروسطية القديمة لقراءة آيات قرآنية معينة التى – منفردة بذاتها – لا تمنع المناقشات الحرة، بل تنوه إلى حقيقة أن أشكالا معينة من المناقشات الدينية كانت مثيرة للخلافات بالنسبة لكلتا ديانتى التوحيد وأنها بهذا الشكل قسمتهم إلى طوائف ومدارس متنوعة للفكر . وكان بالإمكان التخمين نظريا فحسب بشأن بعض الأفكار عن الله . وعلى سبيل المثال لم يستطع أحد إثبات ظاهرة تجسد المسيح التى رأى فيها محمد(ﷺ)تحريفا أو إضافة من جانب المسيحيين للرسالة الأصلية إلى الرسول عيسى

عليه السلام ومن المؤكد أن ويكليف عن طريق مقارنته بين عدم التسامح هذا من جانب الإسلام وبين مطلب الكنيسة بتقديم قربان مقدس يبين للمسيحيين أنهم يعتقدون اعتقادا أعمى فى أمور لا يمكنهم فهمها (٢٢) .

ويمكن من مؤلفاته استنتاج أن الإسلام هرطقة ولكن ليس بالمعنى المتعلق بالعقيدة بقدر ما هو بالمعنى المرتبط بالأخلاق والدين عمليا. والأكثر من ذلك أن الكنيسة فى هذا الصدد أشد فسادا فى الأخلاق وأعظم إثما إلى حد كبير. والنتيجة الثانية لإلغاء التمييز التشريعى القاسى بين المسيحية والإسلام هى أن الخلاص ليس فحسب امتيازا أو حقا خاصا بالمؤمنين المسيحيين، وهذا هو الرأى الذى ندد به أوثرد دى بولدون (٢٣) البنديكتينى من أكسفورد .

* ازدراء "الديانة التركية"

وواصل لوثر والإصلاحيون البروتستانت الآخرون المضى على نفس الدرب . ووفقا لرأى دانيل نورمان فإن لوثر حتى عام ١٥٤١م اتخذ موقفا إيجابيا بشكل نسبى فيما يتعلق بالإسلام(٢٤). ومثله مثل ج. ويكليف خدم الإسلام لوثر أيضا كآلية ممتازة لانتقاد المسيحية المتسلطة. وبعبارة أدق، قاده الإسلام إلى انتقاد تأدية الطقوس الدينية الكاثوليكية . وبمقارنته بين تقاليد تأدية الشعائر المسيحية والإسلامية أثنى لوثر على كرم المسلمين وإخلاصهم، وعلى جدية أخلاقهم ودينهم، وخاصة على رفضهم أو نبذهم الصور . وخلص فى النهاية إلى أن كل مؤمن مسيحى يستمد قوته من الطقوس المرتبطة " بالشموع " لابد أن يشعر بالدونية بالنسبة للديانة التركية(٢٥) .

ولكن منذ عام ١٥٤١م غيّر لوثر تغييرا جذريا موقفه من الإسلام وتعاليمه. ولم يقصر اهتمامه فحسب على صفات المسلمين، وإنما أيضا وهو يمتدح نبذهم للصور أعلن بجسارة أن " أولياءهم مقدسات شيطانية " (٢٦). فما مقومات مثل هذا التغيير المفاجئ للوثر؟ لقد كان وجود المسلمين فى القارة الأوروبية (تركيا العثمانية) كابوسا هائلا بالنسبة للوثر أيضا، مثله مثل المعذبين فى قرطبة، معتقدا أن الإسلام يمكن أن يلتهم العالم المسيحى بأكمله . وفى مثل هذا الوسط السياسى والروحى فى أوروبا ساد لا

فحسب " الازدراء غير المعقول للإسلام " (لوى جاردت)" والحنق الأعمى والمعادى للقرآن " "(جورج أناواتى)، بل والخوف السياسى أمام الإسلام والمسلمين، وهو خوف تم السعى بمهارة بالغة إلى استغلاله من جانب مراكز معينة للنفوذ السياسى والكنسى[٢٧].
وكانت للمواجهات السياسية العسكرية بين المسيحيين والمسلمين عواقب مهلكة بالنسبة لتشكيل الصورة الغربية للإسلام وفى عام ١٤٥٢ نشر ترجمته الخاصة لكتاب ريكولدو دى مونت كروس "مجادلة ضد ..... " ونوه ريكولدو فى مقدمته إلى أنه قرأ الكتاب المقدس للمسلمين فى السنوات السابقة وتحقق من أنه من العجيب على الأقل أن يكون بمقدور الناس تصديق مثل هذه المجموعة من الأكاذيب . وقد أراد لوثر قراءة القرآن ولكنه لم يفلح فى العثور على ترجمته اللاتينية الأمر الذى – وفقا لرأى ر.و. سوزرن – يبين المستوى المتدنى للدراسات الإسلامية فى القرن السادس عشر، إلى أن وصلت إلى يديه نسخة ريكولدو وبعدها أدرك أن مونت كروس كان يقول الحق.

ومهما كان الأمر، فمن المهم ملاحظة أن إيمان المسلمين بإله واحد فقد فجأة كل قيمة ومضمون ممكنين . ولا يمكن الربط بينه وبين الكتاب المقدس للعهد القديم إلا فقط على مستوى علم اللغة أو بعبارة أفضل على مستوى فقه اللغة . وعلى كل حال، فالتعبيرات التى يقرون بواسطتها الإيمان بدينهم " ملهمة عن طريق الشيطان "، بينما احتل محمد (ﷺ) المكان الذى كان محجوزا للمسيح، وأزاح القرآن الكتاب المقدس الإنجيل، وأبعد صحابة الرسول حوارى المسيح، وكانوا هم فحسب الذين يؤمنون بدين صحيح . وبإيجاز فالإسلام " ديانة شيطانية والمسلمون هم أتباعها الذين يخدعون الله والناس أيضا !"[٢٨]
. وفى الرؤية النبوئية للوثر تمت مساواة البابا بالمسيح الدجال . وفى الحقيقة، فبعد إدراجه الإسلام فى نطاق عصور الإيمان بالأخرويات قال إن البابا هو روح المسيح الدجال وأن الأتراك هم جسده . ولذا فإنه فى قصائد الطقوس الدينية التى ألفها شخصيا تضرع قائلا : " احفظنا بكلماتك وامنح الموت للبابا وللأتراك الذين يريدون تقويض عرشك وعرش ابنك المسيح عيسى "[٢٩]. ومن الجلى تماما أن لوثر كان يناضل ضد البابا والكنيسة على المستوى الروحى الخالص، ويناضل ضد الإسلام على المستويين السياسى والمادى بسبب خطره المستمر بعد وصول المسلمين أمام فيينا فى عام ١٥٢٩ [٣٠].

ومن الحتم النظر إلى آراء لوثر بشأن الإسلام فى ضوء الانتقاد البروتستانتى لنفوذ البابا أو فى سياق النضال البروتستانتى من أجل البقاء على قيد الحياة وضد جهود عائلة هابزبورج لردع أية هرطقات جديدة. وكان الهجوم البروتستانتى على رأى البابا بشأن الحملات الصليبية – جزءا من الهجوم على امتيازات الكنيسة الرومانية أى نفوذها. وعلى الرغم من الاعتراض على مبررات الحرب المقدسة التى شنها البابا فلم يتخل البروتستانت فى إنجلترا – على الأقل – عن مبدأ الحرب " العادلة" أى الحرب الدفاعية من جانب " العالم المسيحى "ضد "الكفار الأتراك" (٣١) . ولذا افقد وصف البروتستانت فى كثير من الأحيان النضال ضد الكنيسة الرومانية على أنه حرب صليبية ضد " الأتراك الآخرين" أو ضد المسيح الدجال .

وهكذا، فبينما كان لوثر والبروتستانت الآخرون يشبهون الكنيسة الرومانية والبابا بالكفار الأتراك، كان المجادلون الكاثوليك ينسبون إلى البروتستانت نفس النعوت. وفى الكتب الجدلية، كما فى المستندات الرسمية أيضا، كان البابا والدوقات ورجال الدين بالكنيسة الكاثوليكية يشبهون واجبهم الدينى للنضال ضد الهرطقة البروتستانتية بواجب الحرب الصليبية ضد الإسلام (٣٢). وفى عام ١٥٢٦ م كان الشعار الحربى " من أجل حرب صليبية عامة " بهدف وقف الكفرة والقضاء على الطائفة اللوثرية هو التوجه الأساسى لمعاهدة مدريد التى وقع عليها تشارلز الخامس وفرانكو الأول (٣٣). ثم فى عام ١٥٣٦ فى مقال معادٍ للبروتستانت وموجه إلى تشارلز، الخامس تخيل الكاردينال الإنجليزى ريجينالد بول الملك تشارلز وهو يهزم الأتراك فى حملة صليبية ويعود بعد ذلك إلى بلاده لكى يجد فحسب " أتراكا جددا " ظهروا بين المسيحيين . وهم ليسوا سوى طائفة مسيحية، وأصل الديانة التركية وبداياتها مشترك مع جميع الهرطقات الأخرى (٣٤) . ودون التطرق بعمق فى المجادلات البروتستانتية الكاثوليكية ووصف أتباع كل طائفة لأتباع الطائفة الأخرى بأنهم " الكفار الأتراك "، فمن المهم بالنسبة لنا هنا إبراز أن كلا الطرفين كان يدعو إلى حرب صليبية ضد الأتراك أى ضد الإسلام وكان الكاثوليك والبروتستانت يعتبرون أن توسع الإمبراطورية العثمانية والسيطرة الإسلامية على القدس جاء نتيجة لعقاب إلهى أو لحكم من الله بسبب الآثام الفظيعة التى ارتكبها المؤمنون المسيحيون فى ذلك الزمان .

وقد قلنا إن الحروب المستمرة بين الدول الأوروبية والحرب الدينية فى فرنسا أدت فى النهاية إلى الوحدة المسيحية وإلى الحملة الصليبية ضد الأتراك . وهكذا أعلن ملانشتون الشهير فى ديباجة مؤلفه " عن أصل الإمبراطورية العثمانية " (٣٥) قائلا : "نحن نراقب العثمانيين وهم ينتشرون ببطء فى العالم، بينما الملوك والأمراء الأوروبيون يبددون قوتهم فى الصراعات فيما بينهم وفى هذه الأثناء كان العثمانيون يتقدمون على مهل إلى الأمام ."(٣٦)

وبالتأكيد سعى الكتاب البروتستانت، أمثال س . زويمر وج. سيمون وآخرون، إلى إضفاء الطابع النسبى على الآراء المتطرقة للوثر بشأن الإسلام والمسلمين . وفى العدد الحادى والعشرين من مجلة زويمر" العالم الإسلامى " الصادر فى عام ١٩١٠، أدرج ج. سيمون المذكور، وهو يقوم ببحث وجهات النظر المسيحية فيما يتعلق " بديانة النبى الكاذب "، د. لوثر بين أصحاب المواقف المتطرفة لأولئك الذين يتحدثون عن الإسلام بلهجة غاية فى الإهانة ولأولئك الذين لايرون فى الإسلام إلا أنه فكرة متحررة . ووفقا لرأيه فقد تغلغل لوثر بدلالات حكيمة داخل ديانة " الأتراك " مع سعيه إلى التوصل إلى مثل تلك الاستنتاجات التى لن تعمل على الإضرار بهويته المسيحية (٣٧) .

وكان زوينجلى وبعض الإصلاحيين الآخرين، أمثال مارتن بوتزنر (١٤٩١ – ١٥٥١م) وولفجانج موسلين أو موسكولوس (١٤٩٧ – ١٤٦٣م) وجيروم زانشى (١٥١٦– ١٥٩٠م)، يتبعون أفكارا مماثلة مع وسم روما بأنها رأس المسيح الدجال وأتباع محمد هم جسده، وكان الاستثناء هو كالفين الذى تمسك فى هذا الصدد بشيء من التحفظ وهو يربط التقبل المسيحى للإسلام بالموقف السياسى فى أوروبا حينذاك . وتشهد لنا بأن الأمر كان على هذا النحو معلومة مفادها أنه لم تكن لديه رغبة فى مساعدة تيودور بيبلياندر عند نشر مؤلفه الضخم الذى يقدم محمدا والإسلام فى صورة غاية فى السلبية . وهو المؤلف الذى عضده لوثر وملانشتون من صميم فؤاديهما، والذى أقدم على كتابة مقدمة له عالم لاهوت بارز من ويتمبرج كما قلنا من قبل . ونتوقف مرة أخرى عند بيبلياندر بسبب تأثيره الهائل على عدد كبير من المؤلفين المسيحيين الذين تحدثوا عن الإسلام بهذه الطريقة أو تلك . ونظرا لأن بيبلياندر يعتبر عهد رسول الإسلام أو ظهور الإسلام عهدا شيطانيا ومحددا بالقضاء والقدر للهزيمة والإذلال، فإنه يبدى فى مؤلفاته المؤرخة

بعامى ١٥٤٨ و ١٥٥٥ م غاية الحساسية تجاه الرسالة العالمية أو الخلاص المشهود به بالعهدين القديم والجديد : " الأب لم يعين مؤسس الإسلام، بل هو ثمرة لألاعيب الشيطان، ولذا فإن الإسلام محكوم عليه بالانهيار" . وبسبب عدم قبول الإسلام للمسيح باعتباره ابنا للرب؛ أى عدم قبول حقيقة القيامة فهو يدين إدانة شديدة جماعات المسلمين والأتراك والصقالبة والجماعات الإسلامية الأخرى ... " إنهم أناس ستصيبهم أسوأ كارثة " (٣٨). وبالغ بيبلياندر فى الأمر إلى حد بعيد للغاية بحيث إنه فسر ظهور مطبعة جوتنبرج على أنها هبة إلهية منحها الله للمسيحيين من أجل سهولة نشر تعاليم المسيح وسرعتها أو منع انتشار تعاليم المسيح الدجال ومن أجل زيادة سهولة كفاح البابا وفعاليته، باعتباره ممثلا للمسيح على الأرض، ضد التعاليم الكاذبة التى بدأت تنتشر انتشارا سريعا فى القارة الأوروبية المسيحية .

واحتوت على ميول عدائية تجاه الإسلام وهى المؤلفات العديدة المكتوبة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعلى وجه الخصوص فى ألمانيا؛ حيث كانت فى أشد قوتها وصية لوثر المعادية للإسلام وكفاحه ضد الأتراك العثمانيين . وواصلت، للأسف، هذه الكراهية الفظيعة للعثمانيين وللإسلام اطرادها حتى بعد ضعف القدرة العسكرية لتركيا العثمانية فى أواخر القرن السابع عشر، حينما اقتصر الاهتمام بالعالم الإسلامى وبحضارته، فى الغالب، على دراسة اللغة العربية وإتقانها، الأمر الذى فتح جبهة أوسع للبحث الأوروبى للمشرق تحت تأثير الأسباب التجارية والسياسية والتبشيرية . وأصبحت اللغة العربية مهنة لها اعتبارها للأساتذة بعديد من الجامعات الأوروبية مثل أكسفورد وكامبردج . ولم تعتن إلا ندرة من العلماء، مثل هنرى ستوبيا، بالحديث بشجاعة عن الإسلام وعن رسوله، إلا أنه لم تتح لهم خلال حياتهم فرصة لنشر مؤلفاتهم وهكذا فإنه حتى دراسة ستوبيا لم تر النور إلا فى القرن الماضى (٣٩).

وبعد الانتهاء من قراءة القرآن بعناية اكتسب بيبلياندر، خلافا للوثر، تفهما كبيرا لأتباع الإسلام أو أنصاره . وساعدتنا تحليلات بيلفيلد الذائع الصيت فى معرفة هذا الموقف من جانب بيبلياندر مقارنة بلوثر . ولنبدأ بسماته المنهجية الأساسية : لا يمكن إيجاد حل صحيح لكل مسألة هامة فى النقاش وحتى تلك المسألة المتعلقة بالمسيح الدجال بدون القراءة الجادة للقرآن ذاته . وحينما يتعلق الأمر بمزاعم المؤلفين السابقين؛ أى

إن محمدا أو شيعته يمثلون تمام التمثيل المسيح الدجال الذى تحدث عنه الرسل دانيال وأسحق ويوحنا فى سفر الرؤيا، فإننا نعتقد أنه لا يمكن تأكيد شيء كهذا إلا بدراسة كتابه (٢٠) . وهكذا ففى موقفه تجاه الديانات غير المسيحية نوه إلى أن اليهودية والإسلام لا يتحدثان فحسب عن نبوءات المسيح، بل ويتفقان فيما يتعلق بخلاص جميع البشر . ومعروف بالكاد هذا الحكم من جانب بيبلياندر؛ نظرا لأن المؤرخين يقومون بتقييم موقفه تجاه الإسلام بوجه عام على أساس ما ذكره فى مؤلفاته المؤرخة بعامى ١٥٤٢ و ١٥٤٣ م، التى كان فيها قاسيا قسوة شديدة تجاه النبى وديانته .

وفى كتابه " الدفاع عن نشر القرآن " (فى عام ١٥٤٣ م) طرح مرة أخرى مسألة " عدم منطقية الأكاذيب " الواردة بالقرآن . ولكن تلك الإدانات المتشددة تتناقض بدرجة كبيرة مع الأحكام المذكورة فى مؤلفاته فى عامى ١٥٤٨ و ١٥٥٣ . ويلاحظ بيبلياندر الأكثر نضجا بعض الخطوط المشتركة لجميع الديانات، أى تلك الخطوط التى تمايز فيما بينها . ولا يتعلق الأمر هنا إلى حد بعيد بإدانة الإسلام الذى يقوم بتغيير (ذلك الذى أنزل من قبل وتأسس بالمعنى اللاهوتى) — ذلك الذى يتعلق بالخلاص العالمى ويشهد به العهدان القديم والجديد . وفيما يتعلق بهذا فهو يعارض لوثر الذى يرفض القرآن قبل أن يقرأه .

وتتردد أصداء أفكار بيبلياندر فى مؤلفات الكتاب المسيحيين التاليين أمثال بارتلومى دى هربلوت (٢١) وجالان (٢٢) ("المكتبة الشرقية " الصادرة بعد وفاته فى عام ١٦٩٧ م، تقديم جالان وسيمون أوكلاى) (٢٣) وهمفرى بريدو وأدرين ريلاند وكومنت دى بولانيلييه(٢٤)، الذين بشروا "بتفهم جديد للإسلام " وتقديمه " إلى أبسط القراء " . وتحت عنوان " محمد " جمع دى هربلوت كل الأسماء التى تم إطلاقها على النبى أو نسبها إليه حتى ذلك الحين، ثم قام بعرض قيمة تعاليمه وعقيدته على النحو التالى : " إنه المحتال المشهور محمد، كاتب ومنشئ الهرطقة التى اتخذت عنوان الديانة (سببت تعاليم محمد الفاسق أضرارا بالغة للمسيحية) التى نسميها ديانة محمد . ونسب مفسرو القرآن والمعلمون الآخرون للكتاب المقدس للمسلمين أو الكتاب المحمدى — نسبوا إلى هذا النبى الزائف جميع كلمات الثناء التى نسبها الأريوسيون وأتباع بولس الرسول والهرطقيون الآخرون إلى عيسى، بينما جردوه من طبيعته الإلهية " (٢٥).

وليس هناك أي شك في أن كتاب بيبلياندر يعد أهم مساهمة في التعرف على الإسلام أو أهم " تاريخ للإسلام " في وقت عصر النهضة . ويكفي القول بأن كتابه شجع على ظهور كبار الإصلاحيين الذين لعبوا دورا هاما في الثقافة الأوروبية في الأوساط الكاثوليكية وكذلك البروتستانتية البارزة على حد سواء. وجعل بيبلياندر من مشكلة التعرف على الإسلام مشكلة عامة وأكثر جدة وتعقدا وعقلانية، والأهم من ذلك جعلها على علاقة وثيقة بالخبرة الحياتية للإنسان الأوروبي. وظلت كل الأمور الباقية على نفس الحال . وإذا كان من المعتقد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن " شبه الجزيرة العربية الواقع على أطراف العالم المسيحي كان مهدا للهرطقة وأن محمدا كان مرتدا محتالا " ، فحتى المؤلفون المسيحيون الأكثر ثقافة بالقرن العشرين كانوا يعتبرون أن الإسلام لا يعدو أن يكون شيئًا أكثر من هرطقة آريوسية من الدرجة الثانية .

ولكن بغض النظر عن تحديد المشكلة ذاتها أو تعريفها على نحو أكثر تفصيلا فيمكننا دون تحفظ القول بأن البروتستانتية لعبت دورا غاية في السلبية في تقديم الإسلام إلى الشعوب الأوروبية . وكما قدم توضيحا لهذا نورمان دانيل في مؤلفه " العرب وأوروبا القروسطية " قائلا :" قدم الإصلاحيون أو عرضوا فكرة الإسلام كحالة داخلية يمكن أن يتم إلصاقها بأعداء العقيدة النقية أو خصومها . وفي هذا المعنى كانوا في الواقع قد قبلوا جعل الإسلام أمرا أساسيا باعتباره " عدوا " سيعيش لفترة طويلة في الخيال الأوروبي"[٤٦]. ويسوق دانيال مثال الكاثوليك والبروتستانت الذين يشبهون خصومهم المسيحيين " بالمسلمين" ، ولكن مع تفهم ضئيل، الأمر الذي تطلبه بالفعل في الواقع مثل هذا التشبيه. وهكذا فإنه في القرن السابع عشر رأى المبشر الكاثوليكي م ليفبفر المسلمين على أنهم " البروتستانت المحمديون " الذين يؤمنون بالتبرير من حيث الديانة:"إنهم يأملون في مغفرة كل ذنوبهم إذا ما آمنوا بمحمد (ﷺ)" . ولكن في القرن الثامن عشر رأى الرحالة البروتستانتي ل . راوولف المسلمين على أنهم " الكاثوليك المحمديون" : "أنهم يظنون أو يتوقعون أنهم عن طريق ابتكارهم الشخصي لألوان العبادة، إلى حد ما عن طريق الصلاة والصوم... إلخ، سيكتسبون رضا الله "[٤٧].

* ملاحظات ختامية

قدمت البروتستانتية، بدون معرفة أصيلة وشاملة بالعقيدة الإسلامية، الإسلام ومحمدا (ﷺ) على أنه نوع من البديل بل وحتى على أنه صنف من الأنا القاتمة مهيئة بذلك الطريق أمام الاستشراق الأوروبى الذى – فضلا عن أهميته الأكاديمية – كان يمثل إعادة الترتيب الغربى للمشرق والهيمنة عليه، أى على العالم الإسلامى، وذلك لأن الاستشراق وخاصة بصيغته البريطانية الفرنسية لم يكن قط مهتما بالتقاليد الثقافية الأخرى للشرق الأقصى إلى ما قبل بداية القرن التاسع عشر . ويبين لنا بجلاء شيئا كهذا إقرار نومسز بقوله : "بفضل محمد(ﷺ)بشكله هذا (الذى باسمه تحدث لوثر وملانشتون وباسمه اختلق فلوبرت فيما بعد، فى لقاء مع عشيقته المصرية، نموذجا غربيا مسيطرا أو طرازا للمرأة الشرقية المسلمة أو للعاهرة الشهوانية التى تخصص كل أحاسيسها لمتع اللذة بهذا العالم) يمكن للمسيحيين أن يكتشفوا قدسية الديانة المسيحية وسموها ومؤسساتها الدينية . وفى الحقيقة، بإمكانهم على حد سواء اكتشاف صحة العهد القديم وتحقق النبوءة المتعلقة بهاجر " (٨٨). وباختصار، لم يكن العالم المسيحى مستعدا لا فحسب للاعتراف بأية قيمة أو أصالة للإسلام كدين، وإنما الأكثر من ذلك أنه لم تكن لديه القدرة ولا الرغبة فى الاعتراف بالإسلام كديانة . ويؤكد لنا مثل هذا الأمر تسمية المسلمين بأسماء لها دلالة عرقية أكثر من الدلالة الدينية .

وبإيجاز، فقد كان للموقف المسيحى القروسطى تجاه الإسلام دافع مزدوج . فهو، من ناحية، حماية المسيحية من تملق المسلمين، ومن ناحية أخرى تحويل المسلمين إلى الديانة المسيحية . ولذا فقد ابتدع المؤلفون المسيحيون، وكانت أغلبيتهم من القسيسين أو الرهبان، عن دين الإسلام وعن الرسول محمد (ﷺ) كتبا مثيرة للجدل ومهينة فى كثير من الأحيان بهدف الحماية أولا وليس بغرض تقديم معلومات صحيحة . وبالرغم من ظهور عدد متزايد الاطراد من العلماء الذين يهتمون بالإسلام بهذا أو ذاك الشكل، فقد استمرت أيضا كتابة المؤلفات عن الإسلام متضمنة أحكاما مسبقة هائلة ومشتملة على إطار فكرى مثير للجدل .

وكان الأسلوب الجدلى مسيطرا إلى حين ظهور حركة الإصلاح التى برز تأثيرها بعدة طرق على المؤلفات عن الإسلام فقد كان المؤلفون الكاثوليك، كما قلنا من قبل، يسعون

إلى تشويه سمعة البروتستانت بجعلهم مشابهين للمسلمين - محمد كان بروتستانتيا سابقا، وأصبح البروتستانت فيما بعد صقالبة . وكان هذا استفزازا قويا بالنسبة لرجال اللاهوت البروتستانت مع الرد، أولا وقبل كل شيء برفض مثل هذه الانتقادات وتوضيح أنهم هم أيضا كانوا عنيفين مثل الكاثوليك فى عداوتهم إزاء الإسلام، وفى بعض الأحيان يحولون هذه العداوة ضد ذويهم من البروتسانت، مثل طائفة الموحدين والربوبيين [٤٩] . وفى أحيان أخرى يقبلون الاتهامات محولين إياها إلى صالحهم الشخصى، الأمر الذى يتبين بجلاء فى محاولة أصحاب النفوذ البروتستانت المطالبة بعقد تحالف مع الأتراك (العثمانيين) ضد الأباطرة الكاثوليك [٥٠]، وهى المحاولة التى انتهت بنظرتهم الوحدوية المتطرفة تجاه الإسلام

وبغض النظر عن موقفهم غير الحكيم للغاية والمثقل بالأحكام المسبقة تجاه المسلمين فقد قدم العلماء البروتستانت فى هولندا وإنجلترا، وفيما بعد فى ألمانيا أيضا، مساهمة ضخمة للدراسات العربية . ونشير هنا فحسب إلى بعض الدوافع التى حفزتهم إلى اتخاذ مثل هذه الخطوة، وهى الدوافع التى يجرى ذكرها فى أغلب الأحوال فى الكتب التى تتطرق إلى البعد الثقافى للعلاقات الغربية الشرقية . وفى المقام الأول يمكن أن يكون لاهتمامهم بالكتاب المقدس العهد القديم أو التوراة العبرية، ولاكتشاف اللغة العربية والعلوم العربية فائدة كبيرة بالنسبة لهم فى فهم نص العهد القديم وينبغى البحث عن السبب الثانى فى اهتمامهم المتزايد بالمسيحية الشرقية التى كانوا ينظرون إليها كحليفة ممكنة فى الكفاح ضد كنيسة الروم ووفقا لرأى برنارد لويس [٥١]، فالسبب الثالث يمكن أن يكون اشتداد الاهتمام التجارى الألمانى والإنجليزى ببلاد المشرق، الأمر الذى كان - من المؤكد - يستلزم تعلم اللغات والعادات المحلية ويضمن للعلماء البروتستانت إمكانيات قضاء بعض من الوقت فى هذه المناطق من العالم العربى الإسلامى . وبإيجاز - للأسف - لم يكن الاهتمام البروتستانتى باللغة العربية وكذلك باللغات الأخرى المرتبطة بالمجال الحضارى الثقافى للمسلمين، مثل اللغتين الفارسية والتركية، مدفوعا برغبة مخلصة فى التعرف على العالم الإسلامى تعرفا أكثر شمولا .

وخلافا للسنوات الأخيرة من القرون الوسطى التى كان فيها المؤلفون المسيحيون يتصرفون بإعجاب تجاه تفوق الثقافة والفلسفة والطب والقوة العسكرية والاقتصادية

العربية فقد بدأ مع عصر النهضة ازدراء لكل ما هو عربي وللغة العربية أيضا، وذلك بالرغم من الجهود التى قام بها علماء وساسة مهمون للغاية أمثال أولئك الذين جرى ذكرهم من قبل: خوان دى سيجوفيا ونيقولا كوزانسكى وفيما بعد البابا إنيا سيلفيو بيكولوميني، الذين خلال الفترة بين عامى ١٤٥٠ و ١٤٦٠ م قاموا فى كتاب " لحظة الرؤية "(٥٠) بدراسة الإسلام من منظور متسامح إلى حد ما .

وللأسف، بعد ذلك بحوالى مائة عام، سمح البابا بسبب الخوف من " الإسلام العدوانى " (فى عام ١٥٢٩ م كان الأتراك العثمانيون المسلمون يقفون أمام المدينة القيصرية المسيحية فيينا) وفى عام صدور كتاب لوثر " اعتراف أوجست " فى عام ١٥٣٠م– بحرق القرآن بعد صدوره بفترة وجيزة، وكان قد تم نشره فى فينيسيا التى كانوا يسمونها آنذاك " العاهرة التركية " . وكان لوثر قد عضد ترجمة القرآن ونشره، ولكن فقط لكى يتمكن كل مسيحى من رؤية أن هذا كتاب ملعون ومشين وفظيع، حافل بالأكاذيب والحكايات والفظائع من كل لون . وسرعان ما تم أيضا فى قائمة الكتب المحظورة وضع كتاب "الديانة المحمدية" (فى عام ١٧٠٥ م) تأليف أدريان ريلاند، وذلك بعد كتاب روس بعنوان: "مختلف الديانات الإلهية فى العالم كله" وهو أول مؤلف واقعى إلى حد ما عن الإسلام، ولكن عضده بعد ذاك جورج سال بترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية وبكتابه الشهير " عرض تمهيدى " (فى عام ١٧٣٤ م). وقد بذل ريلاند المذكور جهدا كبيرا فى إزالة الأساطير من الصورة الأوروبية أو المسيحية للإسلام داعيا إلى الاحترام الواجب تجاه الديانة التى انتشرت بسهولة وسرعة كبيرتين فى مناطق آسيا وأفريقيا وأوروبا ومحذرا من أنه لا يمكن هكذا فحسب وصفها بأنها "ديانة حمقاء " وهرطقة للتعاليم المسيحية الأصلية، كما كان يجرى من قبل فى أحيان كثيرة . وتمت ترجمة كتابه المذكور فيما بعد إلى اللغة الفرنسية، وقام بها ديفيد دوراند فى عام١٧١٧م (٥١) . ويبدو النص الفرنسى لهذه الترجمة عرضا غير منحاز لتعاليم القرآن فى مواجهة أولئك الذين "فى كل مناسبة، حينما يجرى نقاش بشأن مبادئ الإسلام، الجيدة أو السيئة، ينسبون بانتظام هذه الصفة الأخيرة (أى السيئة) إلى أتباع محمد ". وألهم كتاب ريلاند الكثير من المؤلفات التى لابد أن يوضع فى عدادها كتاب " حياة محمد " تأليف كومت دى بولانفيليير . وتقودنا مثل هذه المؤلفات إلى عهد التقبل التنويرى للإسلام .

الهوامــش

١ – عن التداعيات الدينية لهذه التغيرات قارن،

Karen Armstrong , The Battle for God , London ,2001, P . 63 – 64.

٢– النص موجود فى Raynaldus, " Annales ecclesiastici," MANSI. tom X , 287 – 315.

٣ – قارن، ألف ليلة وليلة فى الغرب، سرايفو، ١٩٩٩.

أنطون جالان (١٦٤٦– ١٧١٥م) مستشرق وأستاذ فرنسى متخصص فى الدراسات الشرقية . اشتهر بترجمته لقصص "ألف ليلة وليلة " فى ١٢ مجلدا إلى اللغة الفرنسية، وله ترجمة للقرآن الكريم محفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس .

٤ – عن التأثيرات المتبادلة فى زمن عصر النهضة وفيما بعد انظر،

The Cambridge History of Islam , Cambridge University Press, 1990.(إعداد P.M Holt , Ann K.S. Lambton and Bernaned Lewis),P.88- 290 .

٥– عن هذا انظر:

Dario Cabanelas Rodriguez , Juan de Segovia y el Probloma Islamico (Madrid),1952.

٦ – عن كتابة: Cibiration انظر Ludwig Hagemann , Der Kur'an Verstandnis und Kritik bei Nicolaus von Kues, Frankfurt am – Mein, Verlag J . Knecht 1976 ., 202.

(انظر الملحق رقم ١٤)

٧ – Nicholes of Cusa , On Interreligious Harmony, Text , Concordance and Translation of De Pase Fidei , ed , Biechler and Bond , Lewiston , ME , 1991.

٨ – A.S. Piccelomini , Epistola ad Mahomatem II,ed. and Trans Albert Baca (New York),1990,88, 194

عن تحليل الرسالة فى سياق الإستراتيجية السياسية والصليبية للبابا انظر،

R . Schwoebel, The shadow of the Crescent : The Renaissance Image of the Turk , New York , 1967.,

على الأخص الفصل الثالث، ص ٦٥ – ٦٧ .

٩- انظر : M.de Gandillac , " Nicolas de Cuese et L ' oecuménisme ", in Rev. d'Hist .E cclesiatique, LXV III (1972) , n .2 , p . 442 – 54 .

١٠- Contra perfidiam Machumeti 1460

١١- Defensorium fidei 1460

١٢- Ludovica Marraccÿa " Alcorani textus universus ....", Padoue 1698.

١٣- Islam and the west : The Making of an Image , 1960.

١٤- هـ . كونج، المسيحية والديانات العالمية : حديث مع الإسلام والهندوسية والبونية، ص ٤١.

١٥- انظر عن هذا Karen Armstrong , The Battle for God , p. 61 – 97.

١٦- هـ .كونج، نفس المصدر.

١٧- انظر: تفصيلات عن هذا، كارين أرمسترونج، تاريخ الإله، دار النشر بروسفيتا، زغرب، ١٩٩٨، ص ٣٢٠- ٣٢٨ .

١٨- انظر: ج . بويسيه، التاريخ الموجز للبروتستانتية، K S، زغرب، ١٩٨٥، أوفن تشدفيك، تاريخ الإصلاح، دار النشر، دوبرا فيست، نوفي ساد، ١٩٨٦.

١٩- انظر: كارين أرمسترونج، المصدر المذكور، ص ٦٦- ٦٧، قارن،

F . Rachfahl , " Kalvinismus und Kapitalismus ," Internationale Wachenschrift für Wissenschaft , Kunst und Technik , (1909) , Nos . 393.

٢٠- " من الجلى أن القرآن قد كتبه الشيطان، ساخرا بهذه الطريقة من الله ومن الناس "

M .Luther , Propos de table (Tischreden), Colloquium "de Turca".

٢١- مؤلفاته: De civili dominio 1375 ., De Ecclesia de Veritate Sacrae:Scripturae 1379., De Officio Regis,De Potestate Papae , De Euharistia , De Apostasia 1381., De Blasphemia 1382,Dialogus 1384 , Opus Evangelicum.

قارن: يواكيم مبارك، المرجع المذكور، ص ٢٦ – ٢٧ .

٢٢- قارن: ك . أرمسترونج، محمد ......، ص ٢٤ .

٢٣- عن آراء أوثريد دى بولدون انظر، سويثرن، نفس المصدر، ص ٧٦ والهامش رقم ١٨ . وقد أقر بأن كل إنسان، بغض النظر عن الديانة التى يتبعها، سيتم تكريمه بعد الموت بأن يكون فى حالة مشاهدة ساكنة (visio beazifica)، وستتم محاسبة كل امرئ وفقا لرد الفعل الذى سيبديه فى تلك اللحظة . قارن

M.D. Knowles , The Unsured Opinions of Uthred de Boldon , in Procced . of British Acad ., XXXVIII, 1953 .

ويقول فى مؤلفه De Fide Catholica : يمكن أن يتم خلاص المرء بغض النظر عن الطائفة التى يتبعها، حتى ولو كان صقلبيا بشرط ألا تكون هناك بعض العراقيل والعقبات على طريق الخلاص . وفيما يتعلق بالإسلام وبالطوائف الأخرى فإن أولئك الذين فى لحظة الموت يؤمنون بالسيد المسيح ستتم محاسبتهم على أنهم مؤمنون مسيحيون ." . نقلا عن سوثيرن، نفس المصدر، ص ٨٢ . قارن، ي . مبارك، المرجع المذكور، ص ٢٧ .

٢٤- قارن: Daniel,Islam and the West , p . 280 , 282 and Islam Europe et Empire , p.6, 4 and 496
W.A Bijelfeld , De Islam als

٢٥- لمزيد من التفاصيل انظر،

Na- Christeijke Religie .... La Haye , Van Keulen , 1959 ., p. 50 ;

قارن: ى . مبارك، المرجع المذكور، ص ٢٧ .

يتحتم التنويه هنا إلى أن المقصود بالديانة التركية هو الإسلام وقد انتشر هذا التعبير فى أوروبا المسيحية منذ أن أصبحت الإمبراطورية العثمانية قوة عظمى تثير الخوف والرعب لدى الدول الأوروبية.(المترجم) .

٢٦- نفس المصدر.

٢٧ L . Gardet , Connaitre L'Islam, Paris ,1958.; G. C. Anawati .Christentum und Islam . Ihr – Verhältnis aus Christlicher Sicht u : Bsteh (ed.) , dialog aus der Mitte Christlicher Theologie , Mödling , 1987. , p . 197 – 216 .

٢٨- قارن: A. Malvezzi , L ' Islamismo e la Cultura

europea , Florence , Sansoni , 1956., p. 233 – 234 .;

ي. مبارك، المصدر المذكور، ص ٢٩، ك . أرمسترونج، محمد ....، ص ٣٤ .

٢٩- انظر:. Grisar , Lutero , Torino , 1933

٣٠- قارن: . B . Lewis ,Islam and the West , p. 73

٣١- انظر: Franklin L Baumer , England , the Turk , and the Common

Corps of Christendom, American Historical Review 50 (1945) , p . 26 – 48 .

٣٢- انظر: C. Tyerman , England and Crusades , Chicago . 1988;

J. Riley- Smith , The Crusades , Cambridge , 1987 .

٣٣ – نفس المصدر، ص ٢٤٢ .

٣٤- R . Pole , The seditious and blasphemous Oration of Cardinal Pole, London , 1560

المؤلف مترجم إلى اللغة الإنجليزية وأصله هو

Pro Ecclesiasticae unitatis Defensione , C1 .

٣٥ - De origine imperii Turcorum , 1650

٣٦ - قارن: Kenneth M. Setton , Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish –Doom , Philadelphia , 1992 , p . 41 – 42 ,

مذكور وفقا ل Daniel J .Vitkus , "Early modern Orientalism " , in Western Views of Islam .... , p . 213

٣٧- قارن:

G. Simon, Attitude Luther's Toward Islam ," The Moslem World" 21 (1931),p .257

٣٨ - قارن: ى . مبارك، المصدر المذكور، ص ٣٥ .

39- Account of the Rise and Progress of Mahometanism , with the life of Mahomet and a Vindication of him and his religion from the Calumnies of the Christians , London 1911 .

٤٠- انظر: بيلفيلد، نفس المرجع : ى . مبارك، نفس المرجع .

٤١ - انظر إلى كتابه Bibliotheque Orienta (المكتبة الشرقية). ويتعلق الأمر بأول موسوعة للإسلام وقد سعى هربلوت بعد تخلص من الأحكام المسبقة للقرون الوسطى إلى تقديم الإسلام بوجهة نظر جديدة من وجوه متنوعة . قارن، د. نورمان، المرجع المذكور، ص ٢٩٦ .

٤٢ - قارن ترجمته لليالى ألف ليلة وليلة .

٤٣- انظر P .M. Holt , The قارن K History of the Saracens. Treatment Of the Arab History by Prideaux , Ockley and Sale in B. Levis and P.M. Holt , Historians of the Middle East , p . 290 – 302 .

٤٤- قارن .: R . Simon , Henry de Boulainvilliers , Paris 1941

٤٥- المكتبة الشرقية ....، ٢ – ٦٤٨ : لمزيد من التفصيلات عن هربلوت انظر، إدوارد سعيد،المرجع المذكور، ص ٨٥ – ٨٨: قارن: ى . مبارك، المرجع المذكور، ص ١٠٣ .

٤٦ - The Arabs and Medieval Europe , London – Beirut , 1975 , p. 302

٤٧ – نورمان دانيل، المرجع السابق، ص ٢٨٤ – ٢٨٥ : قارن، ك . أرمسترونج، محمد ..... ص ٢٤ – ٣٥ .

٤٨- Mohammed ou la réforme des Arabes , 1780

مذكور نقلا عن ى . مبارك، المصدر السابق، ص ٣٨ .

٤٩ – وهكذا سيوجه المجادلون الكاثوليك اتهامات بالتوجهات الإسلامية، ويحاول أتباع كالفن من جنيف توجيه نفس الاتهامات إلى سرفيتوس .

انظر : Aldobrand ino Malvezzi , L'islamismo e la Cultura europea

(Florence , 1956) p . 246 ; R. H. Bainton , Michel Servet , herétique et martyr (Geneva , 1953) , p . 116 .

٥٠- انظر Kenneth M . Setton , Lutheranism and the Turkish Peril,Balkan studies (Thessaloniki) 3 (1962): 133 – 68

٥١- لمزيد من التفصيلات . Bernard Lewis ,Islam and the West , New York . - Oxford . 1992 , p . 86 – 88

٥٢- R . W . Southern , Western views of Islam in the Middle Ages , 1962

٥٣- La religion des Mahometans exposée par leurs propres docteurs avec des eéclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussemént attribués , La Haye , 1721.

الفصل الرابع

التنويريون الأوروبيون والإسلام

رؤى جديدة بشأن الظاهرة الدينية

نتيجة للتطور التقنى السريع خلق الغرب فى القرن السادس عشر نموذجا ثقافيا واجتماعيا جديدا أثر تأثيرا جوهريا على التفكير الغربى فى الرب أيضا. وبالدخول فى العصر الحديث للتكنولوجيا ثبتت الأفكار القديمة عن الرب عدم فعاليتها، ولذا فإن قرن " النور أو التنوير " والتحرر من الميتافيزيقا التقليدية لصالح ميتافيزيقيا الحرية والتحرر من الرب لصالح حرية الإنسان، أدى إلى عقلنة الظاهرة الدينية، وبالتالى إلى ظهور اللاهوت المتحرر . وفى الواقع، يتعلق الأمر بنظرة خاصة تنفصل فيها معرفة العالم الطبيعى عن الدين وعن اللاهوت بحيث تنتهى فى نطاق العلوم الإنسانية الأخرى إلى الأسلوب العلمى التجريبى والفلسفة الوضعية، وعلى وجه الخصوص فى مجال علم الاجتماع وفلسفة الدين. ونتيجة للنقد العقلانى بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر أصبح الدين نوعا من مذهب الربوبية غير الواضح أو الحافل بالضباب [1].

وفى مثل هذا السياق الروحى رأى البعض فى الإسلام أنه أكثر النماذج المواتية للديانة المطابقة للمبادئ العقلية، رأوا فيه نوعا من مذهب الربوبية الشرقى . وبغض النظر عما إذا كانوا قد تعرفوا فى الإسلام على شكل معين من التوفيق بين اليهودية والمسيحية أو الديانة المطابقة للمبادئ العقلية، فقد اضطر الكتاب المسيحيون إلى الدخول فى مواجهة مع العالم الإسلامى بسبب أهميته البالغة الفريدة فى الأحداث الروحية والسياسية لذلك الزمان . وكان الإسلام حتى القرن الثامن عشر هو القوة العالمية المسيطرة فى أفريقيا والشرق الأوسط وفى منطقة البحر الأبيض المتوسط . وفى العصور الحديثة بعد تحطم الصورة الكنسية الإقطاعية الضيقة للغاية حتى ذلك الحين للعالم بدأ على مهل ينحو نحو النضوج وعى الكتاب المسيحيين بشأن وجود تقاليد دينية أخرى وبالتالى بوجود

الإسلام أيضا . إلا أن التغيرات الروحية والاقتصادية والسياسية الضخمة التى وقعت فى الحقبة التاريخية الثقافية للتنوير حددت من حيث الشكل ولكن أيضا من حيث المضمون التقبل الغربى للإسلام والمسلمين . ونتيجة لضعف القدرة العسكرية لتركيا (العثمانية) فى القرن الثامن عشر، وللتوسع التجارى للدول الأوروبية فى منطقة البحر الأبيض المتوسط، وعن طريق إقامة أسلوب جديد للعلاقات السياسية الدبلوماسية (إلى حين نشوب حروب نابليون كان للدول الأوروبية سفراؤها فى الدولة العثمانية، بينما لم يكن للسلطان ممثلون مستديمون فى أوروبا)، ونتيجة لتطور العلوم الوضعية والطب، أدى كل هذا إلى البدء تدريجيا فى فقدان المسلمين لأهميتهم بمعناها السياسى وكذلك الفكرى . وبسبب التطور التكنولوجى والعلمى أصبحت أوروبا تحديا لباقى العالم وتبعا لذلك بدأت عملية تغلغل العادات وأساليب الحياة الغربية فى الدول غير الأوروبية، وبالتوازى مع هذا جرت عملية العلمنة التى من حيث طبيعتها كانت تتطلب عدم الارتباط بالإله . وبالرغم من ذلك كان الإسلام لمجرد أسباب برجماتية وعملية لايزال هاما من أجل الصورة الدينية للعالم حينذاك . ومن أجل هذا تم تكريس اهتمام خاص باللغة العربية، وبهذه الطريقة من خلال الاتصالات مع المسلمين وأدبهم تمت إثارة الوعى بظاهرة الحضارة الإسلامية التى كانت منتشرة من المحيط الأطلنطى إلى المحيط الهادى؛ لأن العالمين المسيحى والإسلامى كانا فى ذلك الحين يمثلان شيئين لافتين للنظر بينما كان يتم اعتبار باقى العالم بربريا وذلك وفقا للملاحظة التى أبداها د. جونسون [٢].

وفى مثل هذه الظروف كانت لدى الكتاب المسيحيين الإمكانيات لبحث الإسلام بمختلف السبل بدءا من السخرية منه ومرورا بتقدير القيم الحضارية العالمية الخاصة به وانتهاء برفضه الكامل والبدهى بوصفه دينا . وبالرغم من التحولات الثقافية والروحية والسياسية المذكورة فى أوروبا فقد كانت، للأسف، الصورة القديمة الموروثة والكاريكاتيرية للإسلام وللمسلمين هى المسيطرة فى البدايات الأولى لعصر التنوير .

* إحياء الأحكام المسبقة القديمة

وينبغى فى المقام الأول ذكر بليز باسكال المشهور (١٦٢٣- ١٦٦٢م) الذى عنون الفصل السابع عشر من " أفكاره " بعنوان "ضد محمد (ﷺ)" . ولنلق نظرة عاجلة على الجزء المتعلق بالإسلام وبرسوله .

لقد كنا نقرأ وندرس باسكال حتى الآن باعتباره فيلسوفًا أوروبيا متحررا ومحدسا لمذهب الإيمانية المسيحى أو الديانة الفلسفية فيما بعد، الذى على العكس من اليقين الرياضى لديكارت، عرض المذهب الخاص باليقين الذاتى للإنسان عن طريق القلب . وبعبارة أدق، أدخل باسكال فى الفكر الحديث – بالتوازى مع عقلانية التنوير أو الغياب المروع للرب من الثقافة الأوروبية – نمطا جديدا من التعبد، أى " ديانة القلب " . ويشرح فلسفته للدين فى كتابه " الأفكار " الذى تم نشره بعد وفاته فى عام ١٦٦٩، ولكن لم يخطر ببالنا قط أن ندرس مؤلفه الفلسفى الشهير هذا من وجهة نظر دفاعه عن الدين المسيحى القويم.

والنصوص التى تهمنا هنا مرتبة فى الفصل التاسع من كتابه " الأفكار " فى طبعة برونستسفتسج، وقد تمت ترجمة هذا المؤلف إلى اللغات السلافية الجنوبية، ولكن من الواضح وضوحا كبيرا أنه كان يتم السعى فى هذه النصوص إلى إدراج باسكال فى كنوز الأدب الفرنسى الثرى مع التقليل من شأن عبقريته الدينية . وسنعتمد هنا، استنادا إلى ى . مبارك[٣]، على الطبعة المعادة التى قام بها لويس لافوم، حيث احتلت الأفكار المتعلقة بمحمد (ﷺ) مكانا بارزا . وهذه المكانة البارزة هى نتيجة منطقية لدفاع باسكال عن المسيحية فى مواجهة الإسلام ولتوغلات المسلمين فى القارة الأوروبية . وقلقه أكثر من واضح، ويؤكده الفصل الذى يعرض فيه "الأدلة المتعلقة بالمسيح عيسى"[٤]. وبعبارة أخرى فهو يبنى دفاعه عن المسيحية والمسيح على البحث المقارن لمحمد (ﷺ) وللمسيح . وفى هذا الإطار طرح باسكال باعتباره مؤمنا مسيحيا متزنا سؤالا منطقيا للغاية : هل محمد إنسان إلهى، أو هل هو على هذا النحو ما دامت تجرى مقارنته بشخصية المسيح عيسى ؟ ويقيم باسكال إجابته على مبدأ المرجعية فيما يتعلق بالنبوة والمعجزات . ويستنتج باسكال أن محمدا لا يستوفى أيا من المعايير المذكورة : " فالدين المحمدى قائم على القرآن وعلى محمد " . بيد أنه يطرح علينا سؤالا منطقيا تماما : هل النبى، الذى بالمناسبة يسمى نفسه بخاتم رسل الله، تم التنبؤ به أو ذكره من جانب أحد الأنبياء السابقين أو بمعرفة كتاب مقدس سابق ؟ وبعبارة أدق، ما الصفات التى لابد أن يتحلى بها الشخص الذى يزعم عن نفسه أنه نبى، وما كل المعجزات التى يؤكد بها رسالته، وما الأسرار والأخلاق والنعيم الذى يعرضه فى تعاليمه ؟(٦٠١) ثم يختتم كلامه قائلا إن "أى إنسان يمكن أن يفعل ما فعله محمد(ﷺ) نظرا لأنه لم يقم بمعجزات ولم يتم التنبؤ به من جانب أحد رسل الله

السابقين أو بمعرفة كتاب إلهى مقدس "... (١٠٠)، ولكن لا يوجد إنسان يمكن أن يقوم بما قام به المسيح عيسى . لقد اتخذ محمد (ﷺ) طريق النجاح البشرى، بينما توفى المسيح من أجل البشرية " (٥٩٥).

وفى الواقع، يعرّف باسكال محمدا كنقيض للمسيح " محمد يمنع أتباعه (أصحابه) من القراءة، بينما المسيح يأمر حوارييه بذلك "(٥٩٩) . وبأسلوب المدافعين عن العقيدة والمجادلين القدامى يفاضل باسكال على هذا النحو بين المسيح وبين محمد: " محمد ممل والمسيح يزيل كل ملل. وقد اختار محمد الطريق الذى تنتصر فيه قوى الإنسان، بينما تخير المسيح طريق القضاء على هذه القوى . وفى الخلاصة يمكن القول، نظرا لأن محمدا نجح والمسيح يمكن أن ينجح أو ينتصر، بمعنى، حيث إن محمدا انتصر فكان لابد للمسيح أن يعانى أو يموت "(٥٩٤). وهذا التصريح الأخير من جانب باسكال يمكن تفسيره على عديد من الوجوه، بمعنى أن المسيح ينبغى أن يموت بسبب التوكيد على الإنسان المذنب أو بمعنى أنه نتيجة لانتشار الإسلام فى أوروبا لابد للمسيح أن يموت.

ومهما كان الأمر، ودون التطرق إلى جدارة كلام باسكال هنا بالتصديق، وإلى مقدار الحماس والحب اللذين يتحدث بهما عن المسيحية، وإلى ماهية البواعث التى دفعته إلى تصوير رسول الإسلام، فإنه لأمر أكثر من واضح: لقد وقع فى فخاخ الرؤية الغربية المسيحية التقليدية للإسلام وبدلا من أن يقارن المسيح بالقرآن، نظرا لأن القرآن فى الإسلام يمثل كلمة الله وليس الرسول، يتحدث باسكال بإثارة بالغة عن النبى، والأكثر من ذلك أنه يجرد إلهه نفسه من أية مرجعية إلهية . وعند مقارنته "للطبيعتين البشريتين " للرب وللرسول يكشف باسكال عن الاختلاف الذى لا يمكن تجاوزه بين الإسلام وبين المسيحية أو عن تفوق الديانة الأخيرة على الديانة المذكورة أولا . ومن المقدمات المنطقية المطروحة بهذا الشكل كان من اليسير استنتاج المؤمنين المسيحيين أو خداعهم فيما يتعلق ببشرية مؤسس الإسلام، التى – والشيء بالشيء يذكر – تعد بشرية بائسة، إنه بمفرده وهى بمفردها (٥١٦)، ويبرر باسكال بأفكاره عن محمد(ﷺ) شمولية الديانة المسيحية وإلزامها، وذلك عن طريق الأسلوب القديم للدفاع قويم الإيمان الخارق للطبيعة عن المعتقدات . ووفقا لهذا الدفاع فالمسيحية– والمسيحية فحسب– لها أصل خارق للطبيعة، والمعجزات دليل على ذلك، تبرير المعجزات وتغيير الدين(كمعجزة داخلية). وستكون

شمولية الديانة المسيحية أو معياريتها هو الموضوع الرئيسى لكل من اللاهوت المسيحى الليبرالى والجدلى والطبيعى وكذلك لاهوت الثقافة فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

* مؤسس الديانة الطبيعية

واستمرت مثل هذه الموضوعات فى الظهور، ولكن كلما مضى الوقت تبدلت أيضا التغيرات فى الموقف تجاه محمد (ﷺ) . وقلت السخرية من شخصيته التاريخية، أى حدث اعتراف تدريجى بمميزاته البشرية وطاقته غير المألوفة . وتم السعى فى ذاك الحين، تحت تأثير مذهب الربوبية، إلى تقديمه بوصفه مؤسسًا لديانة طبيعية تعضدها تعضيدا راسخا مضامين مستقاة من الإنجيل . ولابد من توضيح نجاحات الإسلام بالتعبيرات الطبيعية وبفساد الكنيسة المسيحية من ناحية، وعن طريق شخصية النبى محمد (ﷺ) من ناحية أخرى . وحتى فى زمن العلمنة التدريجية للظاهرة الدينية، أى الانتقاد المتشدد للتعاليم المسيحية المصطبغة بالدوجماتية لم ينقطع العلماء الأوروبيون عن شيطنة محمد (ﷺ) باعتباره رجلا متدينا ورسولا لله فوق كل شيء . ومع تطور التاريخ الثقافى لأوروبا أصبح محمدا ﷺ كل شيء آخر فيما عدا ذلك الشكل الذى قدمه به القرآن، وذلك الشكل الذى قدم به نفسه فى أحاديثه النبوية وفى النهاية الشكل الذى قدمه به أتباعه فى الكتب .

وللتدليل على كون الأمر على هذا النحو يكفى التنويه إلى كتابين غاية فى التأثير والأهمية تم نشرهما حينذاك؛ الأول كان كتاب بارتلمى دى هربلوت " المكتبة الشرقية" الذى يعتبر أعظم المصادر أهمية وأكثرها مرجعية من أجل فهم الإسلام فى الدراسات الاستشراقية والإسلامية فى إنجلترا وأوروبا حتى بداية القرن التاسع عشر . ويعتبر هذا المؤلف أول موسوعة للإسلام فى الدوائر الاستشراقية للغرب . واستخدم دى هربلوت المذكور فى أبحاثه المصادر العربية والتركية والفارسية مع بذله، حقيقة، جهودا هامة حتى يغير المسيحيون موقفهم السلبى تجاه الإسلام ويبدو فقط لأول وهلة أن مؤلفه الموسوعى مكتوب فى جو إيجابى وصحى . ولكن، تحت مادة أو عنوان " محمد " نجد الملاحظات التالية :" هذا هو المحتال المعروف محمد، مبتدع ومؤسس الهرطقة التى

أعلنها ديانة ونسميها نحن بالمحمدية . وطبق مفسرو القرآن وعلماء الشريعة (الفقهاء) المسلمون أى المحمديون – على هذا النبى الكاذب جميع كلمات الإطراء التى نسبها أتباع آريوس وبولس والمنشقون الآخرون إلى المسيح عيسى مع تجريده من ألوهيته ..." ورغم أنه كان على علم بالاسم الصحيح للديانة التى يتبعها المسلمون وبالمعنى الإيتمولوجى لكلمة " الإسلام" فقد واصل تسميتها " بالمحمدية"، وذلك فحسب لأن الأمر يتعلق بالاسم الذى اعتادوا " هم " المسيحيون على استخدامه . وهكذا فإن العالم المسيحى كان بإمكانه رؤية الرسول فقط بالصورة التى شوهه بها كنسخة متدنية "لذاته" .

ومن أجل نفس الغرض الجدلى وبنفس نقاط الضعف ظهرت سيرتان لحياة محمد (ﷺ) قام بكتابتهما كل من د . همفرى بريدو [٥] وكونت دى بولانفيليير[٦] . ولقيت نجاحا كبيرا ترجمة الحياة التى كتبها بريدو، المنشورة لأول مرة فى عام ١٦٧٩، بمعنى أنه تم إصدار عدد كبير من الطبعات منها وتمت ترجمتها إلى اللغة الفرنسية . وعنوان كتاب بريدو، وفقا لجيبون وبرنارد لويس، يكشف بأوضح ما يكون عن نقاط ضعف المؤلف ومآربه . فهو يبين لنا أن الكاتب المذكور الذى استخدم كأهم مصدر له مؤلفات ريكولدو دى مونت كروس انخدع بالأحكام المسبقة القروسطية، وذلك بالرغم من أنه حقق موقفا أكثر تنويرا وعقلانية تجاه الدين مما كان ممكنا فى القرون الوسطى " القاتمة والمؤمنة بالخرافات" . ويزعم بريدو، باعتباره رجلا رصينا، أن الإسلام لم يكن فحسب تقليدا للمسيحية بل يعد أفضل وأوضح نماذج الحماقة التى يمكن لجميع الأديان، بما فيها المسيحية، أن تتعرض لها إذا لم تكن قائمة على العقل . ولقد حرر عصر العقل والتنوير الناس ظاهريا من الأحكام الدينية المسبقة المتعلقة بحقبة الحروب الصليبية، ولكن – بالرغم من ذلك – كرر المؤلف كالببغاء العبارات المستهلكة التى قيلت فى الماضى البعيد: " فى المرحلة المبكرة من حياته كان يعيش حياة رذيلة وفساد، حافلة بعمليات السلب والقتل، الأمر الذى يناسب طبيعة العرب الذين كانوا قد اعتادوا تقريبا على مثل هذه الطريقة من العيش بسبب الصراعات المستمرة بين القبائل والتنافس المشترك المتواصل ... وكانت الخصلتان المسيطرتان لديه هما الطموح والطمع، بينما حرضته ديانته على الاستيلاء على العالم واستغلال المرأة .. " [٧].

وبعبارة أدق، كان بريدو بالطبع منشغلا فحسب فى الظاهر بتأكيدات المسلمين، وأكثر من ذلك كان مهموما بالتدليل على المصيبة والخطر الكبيرين اللذين نجما عن الصراعات والخلافات المستمرة داخل الكنيسة الشرقية بحيث إن الرب ... رفع من شأن الصقالبة لكى يكونوا أداة لغضبه ... أليس لدينا سبب للخوف لأن الرب يمكن بنفس الطريقة أن يرفع من شأن شخص يدعى محمد ضدنا بسبب اضطرابنا الكامل ... ولابد أن يتملكنا الخوف أيضا بسبب تقدم السوسينيان والكويكرز والربوبيين فى هذه البلاد... "(٨).

ومن حيث المبدأ تملك بريدو الاضطراب ولكن القلق أيضا نتيجة لظهور الربوبيين بحيث إنه وجه أغلبية أدلته تجاههم ويستخلص برنارد لويس أن كتابه، بالرغم من أنه يقدم عرضا مدعما بالمراجع، ليس مؤلفا بمعرفة عالم (٩). فلم يكن على معرفة بالمؤلفات العربية الأصيلة، بل اعتمد على ثلاث ترجمات لاتينية منشورة- كتاب "النموذج" لبوكوك وكتابين آخرين- بينما بالنسبة للقرآن استخدم الترجمة اللاتينية من القرن الثانى عشر. ولا يتفق استخدام بريدو للمصادر مع قواعد النقد النزيه، بحيث إن جيبون (١٠) يثير الشك عن حق فى استخدامه لمثل هذه المصادر. ونذكر هنا ترجمة الحياة باللغة الفرنسية لمحمد (ﷺ)، التى كتبها كونت هنرى دى بولانفيلير (١٦٥٨- ١٧٢٢م) وتم نشرها بعد وفاته فى لندن فى عام ١٧٣٠ وكانت لها أهداف عديدة. وإذا كان بريدو قد تملكه القلق نتيجة لتقدم الربوبيين والسوسينيان والكويكرز، فإن بولانفيلير، وقد حرضه كتاب أ. ريلاند " الديانة المحمدية " (١٧٠٥م) (١١)، استغل محمدا (ﷺ) أو مجيء الإسلام سلاحًا ضد تعاليم المسيحية ورجال الدين الكاثوليك. ورغم أن لهجته مرضية فإنها كانت لا تزال تتسم بالتجاهل. لقد كان محمد (ﷺ) رسولا لشعب وحشى، وكان يعرف معرفة جيدة للغاية كيف يوفق بين طباعهم الوحشية وبين الشرع. وكانت ديانته فى جوهرها صحيحة ورصينة. ولا توجد طقوس سرية يمكن أن تقصر العقل فى حدود ضيقة. وكان العرب الذين كانوا من حيث طبيعتهم أكثر من لا عقلانيين، يسألونه عن المعجزات، وكان محمد ﷺ) – وهو شخصية عقلانية بطبيعته – يجيبهم بأن المسلمين ليسوا فى حاجة إليها.

* إيحائية محمد (ﷺ) وتعصبه

فى زمن عقلنة الظاهرة الدينية رأى كثيرون فى محمد الرسول (ﷺ) طرازا من المفكر الحر، والإنسان العقلانى والحكيم بدرجة كبيرة، ورجل الدولة والمشرع المتفوق مقارنة بكل ما ظهر من قبل فى الدولة الإغريقية (١٢). ونبى المسلمين هو الممهد لعصر العقل. ويتفق بولانفيلير مع تقديرات المعلمين القروسطيين بأن محمدا (ﷺ) أقام ديانته حتى يصبح زعيما للعالم وخلافا للمسيحية لم يكن الإسلام ديانة رؤيوية بل ديانة طبيعية وهذا هو الأمر الذى أثار عند محمد (ﷺ) الذى كان بطلا عسكريا حقيقيا مثل يوليوس قيصر أو الإسكندر الأكبر – إعجاب العقل التنويرى للإنسان الأوروبى فى ذلك الحين . ومع أنه ربط دون مبرر بين الإسلام وبين المسلمات الأساسية لمذهب الربوبية فقد سعى بولانفيلير بالرغم من ذلك إلى دراسة الإسلام فى ضوء إيجابى . وفى نهاية هذا القرن اعترف إدوارد جيبون فى الفصل الخمسين من كتابه " أفول وانهيار الإمبراطورية الرومانية "(١-٥٧) بسمو التوحيد الإسلامى بينما قدم محمدا (ﷺ) على أنه شخصية تستحق مكانا بارزا داخل تاريخ العالم وحضارته . ولكن حينما يتم الأخذ فى الاعتبار إجمالى رؤيته للإسلام فإنه ينبغى أخذ مثل هذه التقديرات بتحفظ معين . وسنعود إلى جيبون فيما بعد .

وقد انتشرت بسرعة هائلة الصورة عن محمد(ﷺ) بوصفه رجلا وزعيما متسامحا وغير دوجماتى فى فترة التنوير أيضا، ووجدت لها تعبيرا لدى مختلف الكتاب أمثال جوته وكوندورسيت وفولتير الذى – وهو يكتب عن محمد – رأى فيه نموذجا لتعصب غير معقول، إلا أنه رأى فيه أيضا رجلا حكيما وعقلانيا ومعتدلا ومتسامحا (١٣). ومن الممكن الربط بين كتاب فولتير" التعصب أو محمد النبي" وبين نقده لرجال الدين الكنسيين المتسلطين، حيث ينتقد البابا أكثر من انتقاده لمحمد (ﷺ)، وربما هذا تحت تأثير أفكار حركة الإصلاح التى كانت فى ذلك الحين أكثر من قوية . ولكن يظل مع ذلك فى النهاية أنه حتى فولتير لا يختلف اختلافا جوهريا مقارنة بسابقيه، حتى ولو كان يتحدث عن الإسلام انطلاقا من مذهبه للربوبية . وإذا شئت فهو لا يختلف أيضا بالمقارنة بالمفكرين الذين أتوا من بعده . بيد أنه تختفى وراء مثل هذه المزاعم فخاخ مهولة . وقد حذرنا من قبل من أنه جرى فى القرون الوسطى خلق نعوت عديدة تم نسبها إلى محمد (ﷺ) وكانت

هذه النعوت متناسقة مع الفكرة المتصورة للرسول من القرنين التاسع عشر والعشرين، باعتباره " نبيا للروح الحرة " طلب الثقة من الناس وقام بحشد أتباعه .

وليست دون أساس مثل هذه الأحكام، لقد تحددت تحديدا أعمق نتيجة للخوف الشامل الذى كانت أوروبا تشعر به تجاه الإسلام حى نهاية القرن السابع عشر . وبناء عليه فليس بلا أساس أن الإسلام كان يرمز إلى الخوف وإلى المتوحشين الحانقين وإلى الديانة الشيطانية . ومن أجل هذا فقد قصر الأوروبيون المثقفون وغير المثقفين على حد سواء فى الغالب معرفتهم بالإسلام على الأحداث التاريخية العديدة للإسلام العثمانى وانتشاره فى أوروبا، وعلى الأخص أولئك الأوروبيون فى بريطانيا العظمى وفرنسا وعن طريق العثمانيين والعرب والصقالبة كان هؤلاء وأولئك الأوروبيون أيضا يراقبون مراقبة جيدة الشرق الفظيع مع تقديمه بالأسلوب الذى كان ينمى المشاعر القومية والدينية ضد غير المسيحيين؛ أى إضفاء الشرعية على الوضع الاجتماعى والمجتمعى الراهن للجماعات الأوروبية فى ذلك الحين . وكان هذا يسرى إلى حد ما على المنهجية الخاصة بالمستشرقين المعاصرين [١٤].

وقام آنذاك دو رير فى عام ١٦٤٧ بإعداد أول ترجمة فرنسية للقرآن [١٥]، وأعد جورج سال فى كتابه " العرض التمهيدى " (فى عام ١٧٣٤م) [١٦] أول دراسة موضوعية أو بعبارة أفضل أول عرض موضوعى للإسلام ويتعلق الأمر بأول مستشرق إنجليزى علمانى قام قبيل وفاته بسنتين بترجمة الكتاب المقدس للإسلام (أى القرآن) مصحوبا بشروح البيضاوى والسيوطى وبه مقدمة مطولة أو تنويهات افتتاحية أو تعليقات . واستخدم سال بالقطع ترجمة القرآن للودفيك مارسيا المنشورة بمدينة بادوفا (بإيطاليا- المترجم) فى عام ١٦٩٨ م إلا أنه خلق فى الدراسات الإسلامية بمعرفة المسيحيين مناخا جديدا تماما، وكان قد قام من قبل بالتمهيد له كل من ريلاند وبولانفيليير . وحينما كان هؤلاء المؤلفون يقومون بتعضيد تفوق المسيحية على الإسلام أو تأكيدها فقد كانوا يفعلون ذلك فى الوقت الراهن بدون العدوانية التى هى من سمات مؤلفى القرون الوسطى، وبتقدير أكبر بكثير تجاه الإسلام وكان سال بالطبع مرتبطا ارتباطا جوهريا بالمناخ العلمى لذلك الحين، ولكنه فى الوقت ذاته كان يستخدم كل المؤلفات المذكورة منذ قليل التى مكنته من خلق رؤية مختلفة تجاه المسلمين . وتم فى كتابه " العرض التمهيدى " بحث جغرافية

الجزيرة العربية والقبائل (النظام القبلى) وعالم الجهل أو الجاهلية وديانة العرب قبل الإسلام، ثم بعثة الرسول محمد (ﷺ) والمبادئ الأساسية للديانة الإسلامية . واستخدم بالنسبة لترجمته لحياة محمد كتاب أبو الفدا وبشكل خاص كتاب " النموذج " لإدوارد بوكوك (١٦٠٤ – ١٦٩١ م)، الأستاذ اللامع بجامعة أكسفورد الذى أقام لفترتين طويلتين بالشرق الأوسط، أولا فى حلب كراعى كنيسة بالنسبة للتجار الإنجليز، وبعد ذلك فى استانبول . وقام فى كلا المكانين بجمع عدد كبير من المؤلفات المخطوطة . وكثمرة لهذه المادة ظهر كتاب " إيضاح موجز لأصل العرب وسلوكهم "، ويبين نص ديباجته ثقافة أو اطلاعا عن الإسلام يحسد عليها فى زمانه : يشمل علم الأنساب العربى ومعرفة بالتقاليد الدينية وعادات ما قبل الإسلام وشرح للمبادئ الأساسية للإسلام وترجمة لكتاب الغزالى عن العقيدة الإسلامية [١٧].

ومهمة بالنسبة لنا مقدمة سال عن ترجمة حياة الرسول . وطرح فى المقام الأول مسألة المبرر (الهدف) لمجيء محمد (ﷺ) .ولم يتم إرسال الوحى إليه من الله بشكل مباشر، بل إن الله استغل ميله الشخصى له واهتمامه به "لكى يكون عقابا للكنيسة المسيحية بسبب العيش غير المسئول من جانب المؤمنين التابعين لها" . ويستنتج سال بأن شيئا كهذا ما كان بالإمكان حدوثه إلا بسبب السجايا الملحوظة لمحمد (ﷺ) : قناعاته بأنه مرسل من أجل مهمة إحياء الديانة الصحيحة، وحماسه وفطنته وتبصره الممتاز ومزاجه المبتهج وسلوكياته المهذبة . ومن خلال استشهاده بالمصادر العربية يستند سال إلى الرحالة جوزيف بيت، وهو أول إنجليزى زار مكة . وفى الجزء الثانى من عرضه وصف الظروف التى كان يعيش فيها المسيحيون أو المسيحية، وانضم إلى رأى أو حكم الاثنين السابقين له بأن العرب مرسلون من الله لمعاقبة الكنيسة التى كانت قد خانت الرسالة أو المهمة الإلهية [١٨]. وهذه نظرية فى غاية الأهمية نظرا لأن القرآن، وفقا لاعتقاد المسلمين، جاء لكى يتمم وينقح الإنجيل الذى تعرض عبر الزمان لعديد من التحريفات . وعلى هذا المنوال ظهرت داخل المجتمعات المسيحية اتجاهات لإصلاح تعاليم الكنيسة. ولن يكون لوثر حالة فريدة، فظهر فيما بعد ليوناردو بوف وولهاوزن وهارناك، فقد أنشا علما للعقيدة المسيحية مختلفا تمام الاختلاف ومتحررا من التأثيرات الشديدة للغاية للفلسفة الإغريقية وعلى وجه الخصوص لفلسفة أرسطو .

وينتمى أيضا إلى نفس الجيل من العلماء سيمون أوكلاى (١٦٧٨- ١٧٢٠م) ويظهر محمد (ﷺ) فى كتابه " تاريخ الصقالبة " بطريقة مماثلة . وأثار الكتاب المذكور قلق عديد من القراء لأنه لا يقدم الإسلام على أنه فحسب دين " السيف "، بل يسعى إلى بحث ظاهرة الجهاد بأسلوب غير معروف حتى ذلك الحين . وبالنسبة لأوكلاى فلم يكن محمد (ﷺ) نبيا ملهما ، بل كان رجلا له إنجازات تفوق التصور، فلم يحافظ فحسب على معرفة الأزمنة الخالية وحكمتها، بل والأكثر من ذلك قام أو نفذ إصلاحا أخلاقيا هائلا . لقد قام العرب بتجديد أوروبا "... أمور الحتمية العالمية والورع، وتنظيم رغباتنا والتنظيم الحذر والتصرف المهذب الرزين" [١٩].

ولكن بالرغم من الإقصاء التدريجى للأحكام المسبقة العتيقة فلم يقدر كثير من الكتاب على مقاومة محنة " القيام بتسديد إحدى الطعنات " إلى الرسول (ﷺ)، وهم يقنعوننا بهذه الطريقة بأنه لم يتم بعد التغلب على الرؤية القروسطية للإسلام ولرسوله . وهكذا فقد وصف سيمون أوكلاى أيضا محمدا(ﷺ) بأنه " رجل ماهر وماكر لم يجعل إلا تلك الصفات الطيبة ظاهرة أو من السهل بلوغها، بينما كانت دوافعه الروحية الأساسية هى الطموح والطمع بشكل يفوق التصور"[٢٠]، أما ج. سال فبالرغم من كل الأمور الإيجابية التى قالها عن الإسلام فقد أكد أن المحمدية ليست شيئا آخر سوى ابتكار بشرى وأن تقدمها وانتشارها جاء بالسيف [٢١].

وكذلك فولتير اختتم فى نهاية مقال بعنوان " المور " [٢٢] وصفه الإيجابى للرسول (ﷺ) تنويه بأن نبى المسلمين كان يتم اعتباره رجلا عظيما حتى أيضا من جانب أولئك الذين كانوا يعدونه دجالا ..." وفى مسرحيته الدرامية "محمد أو التعصب " فى عام ١٧٤١ أدان فولتير محمدا بالتعصب الذى لا مثيل له، إلا أنه فى مواضع أخرى امتدح حكمته وعقلانيته واعتداله وتسامحه[٢٣].

* الإسلام فى النقد العقلانى

ومع تطور العلوم والمعارف الحديثة لم ينقطع الدين وهو بهذا الشكل عن إثارة انتباه المفكريين، وحدث تغير فى أسلوب النظر إلى ظاهرة التدين، وبالتالى إلى معنى نفس

مفهوم " الديانة "، الأمر الذى أدى فيما بعد إلى ظهور العلم الحديث عن الدين أو علم الأديان الحديث. وبقدر ما كان انتشار الديانة وديمومتها لا تخضع للتساؤلات بقدر ما كان التحديد الحقيقى للديانة موضع خلاف شديد. ولذا فقد كانت الديانة، فى توضيحاتها المتعددة، على رأس قائمة تلك الظواهر التى تطلبت إعادة تعريف جذرية . وبغض النظر عن حقيقة أنه بدأ فى ذلك الحين التحدث عن اختفاء المقدس، أى الديانة " اللادينية " فى المجتمع الحديث وفقا لتعبير ميرتشه إلياده (مؤرخ الأديان الرومانى – المترجم)، فلم ينقطع إنسان عصر التنوير عن أن يكون " إنسانا متدينا "، بل إن ذلك الأمر الذى حاول التحرر منه بدأ يسيطر عليه ويجتاحه فى شكل التدين الدنيوى والتوفيقى الذى ظهر نتيجة للذاتانية الكاملة لشخصية الإنسان، وبالقطع لم يرفض الفلاسفة والمفكرون فى مجال الدين لعصر التنوير فكرة الإله، بل نبذوا الأدلة الغامضة عن الإله، وهى أدلة لم يكن بالإمكان اتساقها مع العقل البشرى السليم وبعبارة أخرى فقد ظل إيمانهم بالكائن الإلهى السامى دون مساس. ومع تطور الروح العلمية أصبح منطقيا محل شك الإدراك الغربى التقليدى لفكرة الإله . وبناء على ذلك برزت فى المرتبة الأولى أيضا مسألة أصل الدين، ولكى يحافظ المسيحيون على هويتهم الدينية المسيحية فى عصر العلم فقد كان عليهم أن يواجهوا مثل هذه المسألة الهامة وفى إطار العقلانية الهادئة لعصر التنوير نشأت نظريات متباينة عن أصل الدين، وفى النهاية لم يتم تقبل إلا تلك النظريات التى كان بإمكانها أن ترضى المطالب الانتقادية للعقل. وتخلى الإله الموحى عن مكانه لإله العقل، أى "الإله المستتر"، " الإله الذى لا يوصف " و"الإله غير النشط"، الذى لم يعد يقدم أدلة تقليدية عن ذاته . وقد كان القائمون بحركة التنوير يعتقدون أنه فيما يتعلق بتلك الأدلة تم على الأقل نسج نظريات عجيبة واعتقادات باطلة تفوق الوصف . ووفقا لرأيهم فإن الطريق الوحيد الصحيح إلى الرب كان يمضى عبر إمبراطورية العقل المستقاة (ديكارت)، وعبر الوعى الأخلاقى (كانت)، ومن خلال النفس البشرية (ويسلى)، وبدون المرجعيات التقليدية مثل المؤسسات الدينية والطقوس... إلخ، والتى كانت من قبل تمنع المرء دوما ومن جديد من الإحاطة بحرية بتعلقه بالرب، وذلك لأنه فى خضم رؤية حقيقة الرب والإنسان ينبغى أن يساهم كل إنسان بمفرده. ومن الطبيعى أننا لن نبحث هنا فى التداعيات الثقافية والاستثنائية لحصر حقيقة الإله التقليدية فى المفهوم الميتافيزيقى للفلسفة الغربية لما وراء الطبيعة، وهو مفهوم يختلف من ناحية الإدراك بالحواس عن الإله الموحى الموجود

بالإنجيل والقرآن، وذلك لأن إله الديانات المرسلة يبرز ويدفع المرء إلى أسلوب متميز من التصرفات (الصلاة والزهد والممارسة الدينية ...إلخ).ومن المهم هنا ملاحظة أنه فى الحقبة التاريخية لعصر التنوير كان لا يتم إسناد التفكير فى حقيقة الإله إلا إلى العقل البشرى المخلوق، وبذلك تم على مهل إدراج مبدأ الإدراك المقيد للغاية لظاهرة التدين ، وهذا باعتبارها ظاهرة من الظواهر الاجتماعية أو المعرفية جنبا إلى جنب مع الفلسفة والسياسية والفن والعلم..إلخ . وطبقا لذلك ففى مجال الاستخدام العلمى بالقرن السابع عشر، بالإضافة إلى التصور السابق للمسيحية عن الإله باعتباره " سر الجلال" و" سر الجمال "، وهو تصور لا يمكن قصره على الدليل التجريبى، فإن الديانة وفقا لتعريفها أخذت تشمل أيضا كل المنظومات الأخرى لتدين الإنسان، والتى كانت جديرة بالتفكير والبحث العقلانيين [٤].

ويتبين بوضوح هذا الفضول الجديد المستثار لتنوع العبقرية الدينية والروحية للإنسان، وعلى سبيل المثال، فى حياة روبرت بويل (١٦٢٧-١٦٩١م) الفيلسوف المشهور للغاية للفلسفة الطبيعية، وواحد من مؤسسى " الجمعية الملكية " . وبعد الأزمة الخطيرة للهوية المسيحية الخاصة [٥] انفتح بويل، تحت تأثير " التدين التنويرى "، أمام جميع الأشكال الموجودة حتى ذلك الحين من المعرفة الروحية والدينية مع إيمانه العميق بأنه فحسب عن طريق البحث المقارن للحقائق الأساسية للمسيحية مع اليهودية ومع الديانة التركية (الإسلام) ومع جميع الأشكال الأخرى للتدين الدنيوى – من الممكن التوصل إلى ديانة حرة ذاتية مفيدة وموثوق بها . ولكنه مع ذلك، وفقا لرأى حورانى، استوعب " الدروس الروحية " التى استخلصها من الأزمة العميقة للهوية بهدف إثبات تفوق المسيحية بالنسبة للملحدين والوثنيين واليهود والمحمديين [٦].

وفى مثل هذا المناخ الروحى فرض سؤال نفسه بنفسه : هل مثل هذا الإله المتحرر من الوقائع التى كانت لقرون تجعله ديناميكيا ونشطا فى العالم يمكن أن يحقق مطالب المؤمن المسيحى صاحب العقلية الفكرية والروحية المتغيرة للغاية ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فقد كان بالإمكان عندئذ تأمل المسيحية، مقارنة بالأشكال الأخرى للتدين، إما باعتبارها أفضل ديانة وإما – آنئذ– كنتاج للعقل والإحساس البشريين . وفى تلك الحال لن تصبح المسيحية بعد موحدة ولن تعد تملك الحق الاستثنائى فى الحكم على السلوك

البشرى اليومى وفقا لمعاييرها المطلقة . ونجد كلتا التجربتين فى مؤلفات المفكريين التنويرين المسيحيين . وانعكست أيضا هذه التجارب المتمايزة لفهم ظاهرة التدين على الفهم التنويرى للإسلام ولرسوله محمد(ﷺ). ولذا فقد اتخذ بعض كتاب القرن الثامن عشر من بعثة الرسول محمد (ﷺ) وسيلة ممتازة لانتقاد المسيحية. وبعبارة أدق، شددوا على أن الإسلام له بعد انتقادى تجاه المسيحية، وذلك لأن اللاهوت المسيحى ينتهى فى طقس الطغيان والخرافة (تولاند) [٢٧]. وفى هذا السياق فقد تم تقديم محمد (ﷺ) على أنه رجل صاحب طموح استثنائى، وعلى أنه مبشر بديانة طبيعية وعقلانية ورصينة لا تعرف – خلافا للمسيحية القروسطيية –الطقوس الغامضة الموحاة والمعجزات التى تتجاوز قدرة العقل الطبيعى . ولذلك فقد تم تصنيف جميع الديانات التاريخية وترتيبها وفقا للتسلسل الهرمى حسب مبدأ إمكانية توصل العقل البشرى إلى حقائقها من عدمه . ومثل هذا الرأى كان متميزا بالنسبة للعلماء الفرنسيين بالقرن الثامن عشر، ويسهل على كل قارئ أن يلحظه فى الحماس المزعوم لنابليون بعمل محمد (ﷺ) أو بمبدئه الأساسى بأنه بالإمكان بأسلوب عقلانى إثبات وجود الله جل جلاله . نقول " المزعوم " عن قصد لأن حملة نابليون فى نهاية القرن الثامن عشر بينت بأوضح ما يكون الاتجاه الذى كانت أوروبا تعتزم التوجه تبعا له فى ذلك الحين . والاهتمام المزعوم بالإسلام وبالعالم الإسلامى وترجمة المؤلفات إلى اللغة العربية وبالعكس وخلق وعى عربى إسلامى جديد للغاية، كل هذا تم توظيفه لخدمة السياسة الاستعمارية التى بدأت الخطط المنظمة لها تتطور بجدية أكثر إبان القرن التاسع عشر[٢٨].

وأكثر من واضح أن الكتاب الأوروبيين تناولوا مثل هذه الأفكار الدينية من منظور فكرى عقلانى خالص، وهو أمر ملحوظ أيضا لدى المؤلفين الذين كانت لديهم نزعة إلى الشك تجاه الظاهرة الدينية بوجه عام ومثال جلى على ذلك هو إدوارد جيبون، المعروف فى الدوائر العلمية لذلك العصر باعتباره صاحب نزعة شك تجاه الدين، والذى بحث الشخصية النبوية لمحمد على المستويين الاجتماعى والتاريخى فحسب . وقد عرض مبكرا للغاية[٢٩] - وفقا لاعترافه الشخصى – أفكاره عن الإسلام وعن محمد(ﷺ) واهتمامه بهما فى الفصل الخمسين من مؤلفه المشهور " أفول وانهيار الإمبراطورية الرومانية "[٣٠]. ويكشف الكتاب المذكور، وفقا لتقديرات النقاد الأوروبيين المختصين [٣١]، عن كاتب على درجة كبيرة من التبحر فى العلم والاطلاع استقى معلوماته عن الإسلام من مؤلفات العلماء

الأوروبيين أمثال بريدو وبولانفيلبير وبوك... إلخ، وعلى وجه الخصوص من مؤلفات كتاب أدب الرحلات أمثال شاردين وفولني ونيبوهر. ومن المهم هنا إبراز أن جيبون قد بدأ كتابة مؤلفه فى الوقت الذى كانت تلاحظ فيه اتجهات إيجابية فى التقبل الأوروبى للإسلام، وبعبارة أدق، فى الحين الذى ترك فيه العديد من الأساطير والخرافات القروسطية عن الإسلام وعن رسوله محمد(ﷺ)، بدءا من نعته بالمسيح الدجال والهرطقى وانتهاء بوصفه بالمخادع الماكر للقبائل الهمجية، ترك مكانه لرسم أكثر عقلانية واعتدالا لصورة " النبى " (ﷺ) باعتباره مؤسسا لجماعة دينية مستقلة وذات شأن من الناحية التاريخية قدمت مساهمة ضخمة بقيمها الحضارية فى تطور الثقافة والحضارة الإنسانيتين . وفى مثل هذا المناخ الروحى والعلمى فإن جيبون، وهو يتناول محمدا(ﷺ) كأى حاكم دينى ودنيوى، رأى فيه بشكل منطقى قائدا حكيما ومتسامحا وعقلانيا وغير دوجماتى . وبناء عليه فالإسلام هو ديانة مؤسسها إنسان وكانت – وهى بهذا الشكل – بالنسبة لأصحاب نزعة الشك المسيحيين آنذاك مثل جيبون دليلا مثاليا ضد مبدأ ألوهية المسيح كابن لله وضد ذلك الذى يؤدى إلى ما له علاقة بهذا الأمر . وفى الأساس حددت العلاقة النزاعة إلى الشك تجاه المذهب الدوجماتى الخاص به __ تحديدا جوهريا أسلوب جيبون فى بحث شخصية محمد (ﷺ) وأعماله . وخلافا لبولانفيلبير الذى أكثر من الاستشهاد به بالإضافة إلى بوك، وكما سنرى فيما بعد حينما نتحدث عن إرنست رينان وعن أبحاثه فى فقه اللغة، فقد اتخذ جيبون موقفا أكثر إيجابية إلى حد ما تجاه ترجمات الحياة التقليدية لمحمد وتجاه الأساطير العتيقة مع إصراره أكثر على تلك الحقائق التى تظهر نبى الإسلام على أنه مخلوق بشرى معرض للموت مثل كل البشر الآخرين .

وبالنسبة لجيبون فقد كان محمد (ﷺ) " عبقريا أصيلا ومتفوقا"، تم تكوينه فى العزلة لأن "العزلة هى مدرسة الأشخاص العباقرة " . ووفقا لرأى جيبون فإن ثمرة هذه العزلة كانت القرآن، "الشهادة المجيدة لإله الآحادية والتوحد ": " وتعبر هذه الشهادة عن وجود أبدى لانهائى، بدون شكل ومكان، وبدون أى تشابه مع المخلوقات، يوجد وفقا لضرورة كيانه الإلهى الخاص، وهو يبرز من ذاته كل أوجه الكمال الفكرية والأخلاقية"[٣٦]. ولكن، على الرغم من موقفه الإيجابى تجاه الإسلام وتجاه رسوله فللأسف لم يفلح جيبون فى مقاومة ابتلاءات الأحكام المسبقة العديدة التى كانت لا تزال مسيطرة فى المؤلفات الجدلية فى الوقت الذى بدأ فيه كتابة مؤلفه . ولذا فإنه أكد أن فكرة توحد الله التى تحدث

عنها رسول الإسلام فطرية بالنسبة للطبيعة البشرية، بيد أنه - وفقا لرأى جيبون - أوضحها فى دعوة متميزة مباشرة بعد الالتقاء باليهود والمسحيين، الدعوة التى أرشدته إلى احتقار وثنية مسقط رأسه مكة، وهذا بعد الانسحاب إلى حياة العزلة التى ظهرت فيها القدرة القوية لخيال محمد(ﷺ)وإيحائه وتلك القدرة التى يسميها هو (أى محمد ﷺ) " بوحى السماء " . وذلك لأن " الخطوة فظيعة وزلقة فيما بين الحماس وحتى الوصول إلى الخداع . وروح سقراط تقدم لنا أفضل مثال ممكن عن كيف يمكن للرجل الحكيم أن يخدع الآخرين من الناس، وكيف يمكن للضمير أن يسكن فى حالة مختلطة ووسطية لأوهام النفس وللخدع الاختيارية "[٣٣].

وبعد الانتهاء من قراءة الفصل بأكمله يتم الحصول على انطباع بأن الإسلام ليس ديانة موحاة، بل إن الأمر يتعلق بنوع من العقيدة العلمانية التى توفق بين المعتقدات المتعارضة، قدمها محمد (ﷺ) بقوة إلهامه الشخصى فى شكل عقيدة خاصة بعد حديثه مع أتباع الكتابين المقدسين القديم والجديد . غير أن جيبون لم يتحدث كثيرا عن المبادئ الأساسية للإسلام وإذا كان قد ذكرها (الصيام والصلاة والشهادات... إلخ)، فقد كان فى الغالب يرصدها من الناحية الاجتماعية؛ نظرا لأنه لم يكن يهتم إلا بهذا الجانب من التدين البشرى . وهو مثل بولانفلبير يصف الشعار الإسلامى " لا إله إلا الله جل شأنه " بأنه إيمان مؤلف من " الحقيقة الأبدية والخيال الضرورى "[٣٤] . ومثل كثير أيضا من العلماء الآخرين قبله زعم إ . جيبون كذلك فى النهاية أن نبى المسلمين أغرى العرب بالخدع والجنس لكى يتبعوا عقيدته. ويشهد لنا بذلك العديد من الأمثلة المعروضة فى الكتاب المذكور . ونحذر هنا، من بين ما نحذر منه، من خطأين تميزت بهما المؤلفات المسيحية . ويتعلق الخطأ الأول بمرجعيته الرسولية، والخطأ الثانى يتصل بحياته الأخلاقية . ووفقا لجيبون فقد كان محمد مجبرا من جانب أهل مكة والمدينة، نظرا لأن كلا من موسى وعيسى أيضا دعما رسالتيهما بالعديد من الآيات، على أن يقدم أدلة مماثلة عن رسالته الإلهية، بعبارة أدق بأن يلتمس من السماء أن تخلق حديقة فى الصحراء أو تقضى بالنيران على مدينة كافرة . ويستند محمد (ﷺ)، وهو يرد على مطالب أتباعه ولكن وهو يرد أيضا على مطالب خصومه متخيلا لنفسه الرؤى والنبوة، يستند إلى الأدلة الباطنية التى تتضمنها عقيدته فى ذاتها، مستترا بهذه الطريقة وراء العناية الإلهية. وفى الحقيقة يبين الغضب والقلق الواضحان فى " الآيات القرآنية المشينة " التى يتم عن طريقها السعى للحفاظ على

تمام القرآن [٣٥]. ضعف النبى وعدم قدرته على القيام بشىء كهذا . وشدد جيبون على أن أتباع محمد (ﷺ)، رغبة فى إضفاء الشرعية على المرجعية الرسولية " للنبى " اختلقوا العديد من المعجزات والأساطير بأنه – على سبيل المثال – تلقى التحية من الصخر، وأن الماء تدفق من بين أصابعه، وأنه أحيا الموتى، وأن الكتف المقدمة له كشفت له عن أنها مسممة... إلخ (٣٦).

ويسعى جيبون إلى إثبات أن الرسول لم يكن يبالى كثيرا بسمعته وأنه كان "ضعيف" الأخلاق وذلك عن طريق مثال زينب زوجة ابنه بالتبنى والجارية المصرية ماريا . وهو المثال الذى يقدم، كما سنرى، " الشاهد الكلاسيكى " للكتب الجدلية الغربية . وذلك أن محمدا(ﷺ) لمح فى إحدى المناسبات فى منزل زيد ابنه بالتبنى زينبا وهى مرتدية ثيابا خفيفة، وإلى هذه الدرجة أثارته تحديدات جسدها؛ بحيث إنه اشتهى فى التو الزواج بها . ومن الطبيعى أن زيدا وفقا لطيبته كان متساهلا وقبل دون تردد اقتراح الرسول . وحسب رأى جيبون، فلكى لا يثير مثل هذا الصنيع الشك والفضيحة بذل جهده جبريل الذى هبط من السماء وأجاز ما فعله "النبى (ﷺ) " وبالتالى ألغى عادة التبنى التى كانت سارية حتى ذلك الحين .

واستطرد جيبون فى أفكاره قائلا إنه بالإضافة إلى ذلك فقد صادفته بغتة زوجته حفصة، بنت الخليفة عمر، على سرير الزوجية مع الجارية المصرية ماريا . وقد سامحته واعدة إياه بأنها لن تقول شيئا عن هذا للآخرين، بينما قطع الرسول على نفسه عهدا بأنه لن "تكون له صلة " بماريا بعد ذلك . وعقب ذلك هبط جبريل مرة أخرى من السماء بآية قرآنية أعفى بها الرسول من أى عهد وسمح له بالاستمتاع بحرية بمحظياته وجواريه بغض النظر عما ستقوله زوجاته اللاتى، والشىء بالشىء يذكر، كان عددهن – وفقا لما ذكره جيبون – سبعة عشر أو خمسة عشر، وبلغ عددهن إحدى عشر فقط خلال الاستيلاء على المدينة وكن يقمن فى حجرات منفصلة تحيط بحجرة الرسول التى كان يقضى فيها حياته الجنسية [٣٧].

وحينما يتعلق الأمر بتسامح الرسول ففيما يبدو لم يكن جيبون حاسما فى توضيحه. فهو يؤكد فى بداية الفصل ذاته عند حديثه عن ظهور الإسلام كيف أن محمدا (ﷺ) " أقام عرشا على أنقاض المسيحية وروما بالسيف فى يد وبالقرآن فى يده الأخرى " . ويخلص

جيبون إلى أنه " بفضل عبقرية النبى العربى وبواسطة عادات شعبه وروح ديانته سقطت الإمبراطورية الرومانية، شاهدة بذلك على واحدة من أهم الثورات التى وقعت فى تاريخ البشرية حتى ذلك الحين"[٣٨] . وعند دراسته لحالة جيبون اعتبر ج.إ. فون جرونباؤوم بعد قرنين أن قول جيبون غير دقيق إلى حد ما حتى ولو صيغ بهذه الصيغة . وستبقى المسيحية وروما " على قيد الحياة بعد مجيء الإسلام، وسيصبح القرآن كتابا فحسب بعد وفاة الرسول، ولكن كان بإمكان المقاتل الأعسر أن يلوح بالشيئين، وذلك لأن المسلم لن يمسك الكتاب المقدس بيده المدخرة للأغراض غير الطاهرة فحسب — والأهم من كل شيء أنه كان يوجد خيار ثالث وهو دفع الجزية وقبول الحكم الإسلامى "[٣٩].

وبغض النظر عن العديد من الأحكام المسبقة الواردة بكتابه فيمكننا بكل ارتياح القول بأنه مع ظهور إدوارد جيبون حدث فى التقبل الغربى المسيحى للإسلام تحول جدير بالاعتبار . وكان هائلا تأثيره على الرؤية الغربية للرسول وللتطور التاريخى للإسلام وفى هذا الصدد فإن برنارد لويس وهو يعقد مقارنة بين جيبون وبين السابقين من المؤلفين أفرد كأهم مساهمة لجيبون رؤيته للإسلام لا باعتباره إحدى الظواهر المنفصلة والمنعزلة أو باعتباره ظاهرة نشأت هكذا فجأة كتهديد كبير للكنيسة ولعقيدتها، بل باعتباره جزءا لا يتجزأ من تاريخ البشرية يمكن وينبغى فهمه داخل السياق التاريخى للإمبراطوريتين الرومانية والفارسية ، وفى ضوء التدبير اليهودى المسيحى للخلاص، وفى سياق التفاعل التاريخى المعقد بين بيزنطة وآسيا وأوروبا [٤٠].

وتبين مثل هذه الآراء لجيبون الثقة الغربية الجديدة . فلم يعد الأوروبيون جاثمين روعا أمام التهديد الإسلامى، وبدلا من أن يتأملوا الديانة الإسلامية فى خضوع مسل اتخذوا موقفا " إذا كنا نحن لا نفهم القرآن فلابد أن هذا يعنى عدم وجود شيء ذى قيمة به " . وهكذا، على سبيل المثال، نبذ توماس كارلاى فى عام ١٨٤١ فى محاضرة له بعنوان " البطل باعتباره نبيا "، القرآن فى احتقار . وكان هذا قولا عنيفا بالنسبة لمحمد (ﷺ) ونبذا للأوهام القروسطية القديمة . وفى المقام الأول ندر وجود الأوروبيين الذين سعوا إلى أن يروا فى محمد(ﷺ) شخصية دينية عبقرية . وكان يتم عادة تعريف القرآن أو الحكم عليه بأنه أشد الكتب مللا فى العالم : " كتاب مثير للإرهاق لدرجة كبيرة ومثير للحيرة وجاف ومبتذل ومتكرر إلى ما لا نهاية ومعقد، وباختصار كلام فارغ لا يحتمل "[٤١] .

*آراء علماء اللاهوت الإنجيليين فى القرن التاسع عشر

وفى مستهل القرن التاسع عشركان للمفكرين الأوروبيين، بعد إجراء جميع التغيرات اللازمة، موقف مزدوج تجاه الإسلام. فقد كانوا يقدمونه إما كعدو منافس للديانة المسيحية، وإما باعتباره صنيعة فى سلسلة صنائع العقل البشرى الناجمة عن ضرورة التعرف على الطبيعة الحقيقية للرب أى تجاوز هذا العالم المغلق. ومهما كان الأمر، فكلا الموقفين أخذا بعين الاعتبار حقيقة أن محمدا (ﷺ) وأتباعه لعبوا دورا كبيرا وغاية فى الأهمية فى إطار التاريخ العالمى . وبنظرة عامة، فقد تم تقديم الإسلام فى القرن التاسع عشر فى صيغ متباينة كانت – وفقا لرأى أ. حورانى – محددة أيضا بخبرة مختلف الشعوب الأوروبية[١١]. وهكذا، على سبيل المثال، تم مرة أخرى فى إنجلترا تحت تأثير الروح الإنجيلية الجديدة الإلحاح إلى فكرة المجابهة بين الإسلام والمسيحية، أى إلى فكرة الخلاص القائمة فحسب على إدراك الإثم وتقبل إنجيل المسيح، بحيث إن الشخص الذى يعرف عن نفسه أنه سيحصل على الخلاص عليه التزام بأن يجابه الآخرين بهذه الحقيقة. ومثل هذه المجابهة يمكن فى الوقت الراهن أن تكون أشد فعالية إلى حد بعيد مما كانت عليه من قبل بسبب تزايد الأنشطة التبشيرية وتنظيمها وبسبب اتساع الإمبراطورية، وعلى وجه الخصوص الإمبراطورية الهندية، وبذلك خلقت إمكانيات أكبر بكثير، ولكن خلقت مسئوليات أيضا. وبعبارة أدق، فقد كانت لدى المبشرين الكنسيين، الملهمين بالروح الإنجيلية، توجهات عدائية نحو الإسلام، وكانوا يعتبرون أنه من واجبهم تحويل المسلمين عن ديانتهم وأمثال هذه النماذج كانت كثيرة للغاية، ومثال واضح هو توماس فالبى (١٨٢٥–١٨٩١)، والذى كان مديرا لكلية القديس جون بآجرا، وكان فيما بعد أسقفا للاهور . وقد توصل فى السنوات الأولى لنشاطه التبشيرى إلى قناعة بأن " المسيحية والمحمدية تختلفان كاختلاف السماء والأرض ومن أجل هذا السبب فليس من الممكن اعتبار كلتا الديانتين صحيحتين أو أصليتين "[١٢] . وقد تخلى فيما بعد عن منصب الأسقف بعد إدراكه أن واجبه الأساسى هو التبشير بالإنجيل فى الجزيرة العربية، مركز العالم الإسلامى ذاته، حيث توفى وهو فى طريقه إليها .

ولم يكن المبشرون فحسب هم الذين أفعمتهم الروح الإنجيلية الجديدة . فقد كان عدد كبير من الموظفين البريطانيين فى الهند أيضا قد وقع أسيرا لوهم مثل هذه الأفكار. وكان أحدهم هو ويليام موير (١٨١٩–١٩٠٥)، وهو الرجل الذى اشترك فى مناقشات آجرا . وكتب قبل ذلك بعدة سنوات مؤلفا بعنوان " الخلاف المحمدى " أبدى فيه حالة نفسية معادية تماما للإسلام، وهى السمة المتميزة بالنسبة للروح الإنجيلية آنذاك . ووفقا لرأيه فلم يكن الإسلام : " إلا خصما مباشرا وفظيعا للمسيحية ... وعدوا فعالا وقويا ... وذلك لأن المحمدية اعترفت بالأصل الإلهى (للمسيحية)، ولأنها استعارت منها الكثير جدا من الأمور ومن أجل هذا فهو (أى الإسلام – المترجم) خطير جدا وروحه عدائية"[٤٣]. وبعد انتهاء عمله بالهند أصبح و. موير مديرا للجامعة فى إدينبورج . وفى ذلك الحين كتب كتابه المشهور عن سيرة حياة رسول الإسلام، والتى تم اعتبارها لعدة سنوات أكثر المصادر صلاحية لمثل هذا النوع من الأبحاث. وهنا أيضا تم تقديم محمد (ﷺ) على أنه شخصية ذات مميزات جيدة وسيئة، إلا أن هذه الميزات الأخيرة كانت واضحة وضوحا كبيرا فى السنوات الأخيرة من حياته [٤٤] .

وإلى جانب المؤلفين من الكنيسة الإنجيلية ظهرت مطالبات بالتفهم الإنسانى للإسلام، بمعنى أن الإسلام تعبير أصيل عن الاحتياج البشرى للمقدس وأنه وهو على هذا النحو يحمل فى نفسه القيم الخاصة به . وعرض توماس كارلاى المذكور سابقا فى محاضرة بعنوان " البطل باعتباره نبيا " [٤٦] مثل هذه الأفكار فى صيغة مضطربة إلى حد ما. وفى معرض حديثه حديثا نقديا عن الأحكام المسبقة التى تناول بها العالم المسيحى الأوروبى الإسلام ومحمدا(ﷺ) ، يصر– انطلاقا من فلسفته الخاصة للتاريخ التى وفقا لها يقوم العالم على الإيمان بالأشخاص الذين أرسلتهم العناية الإهية إلى العالم – على حديث واع وعاقل ومدعم بالأدلة عن نبى الإسلام (ﷺ)، وليس عن" أرفع الأنبياء مكانة "، ولكن عن النبى الذى طورت أفكاره ثقافة وحضارة تستحقان احتراما، والذى يتبع أفكاره حتى اليوم مئات الملايين من المسلمين فى أنحاء العالم ولذلك ... " فإن فرضياتنا عن محمد (ﷺ) بأنه كان مدبرا للمكائد ودجالا هى تجسيد للكذب، وبأن ديانته هى مجموعة من مجرد أعمال الدجل والأوهام أخذت تصبح مشكوكا فيها تماما بالنسبة لكل واحد منا ... " [٤٧].

ويقبل كارلاى محمدا (ﷺ) على أنه " نبى "، ولكن فى توافق مع تعريفه الخاص به للنبوة . ولقد كان محمد رجلا منزويا وخياليا، وخلال بحثه عن السر الغامض الكبير لوجود الإنسان أصبح ملهما بضوء العقل الطبيعى المخلوق . وكان مثل هذا الضوء قد أتى لكى ينير – بقدر الإمكان – ظلام تلك الروح العربية البرية . إنه ضوء رائع غامض، وكأنه مكون من الحياة والسماء، ضوء ظهر فى هذا الظلام الهائل الذى هدد بأن يكون موتا: وقد سمى هذا بالوحى وبالملك جبريل : من منا يمكنه أن يعرف كيف يسمى شيئًا كهذا.. .؟" (٤٨)

وبقيامه ببحث نقدى لظاهرة التدين المسيحى والطوائف التى كانت قد ظهرت فى الحقبة المبكرة داخل المسيحية الشرقية وساهمت إلى درجة لا بأس بها فى الفهم الأيديولوجى الجامد والساكن لديانة المسيح فى القرون اللاحقة – توصل كارلاى بالرغم من ذلك إلى استنتاج بأن ديانة محمد هى نوع من المسيحية، وبأنها تتضمن فى ذاتها قيما روحية معينة، إلا أن هذه القيم لا يمكن أن تحجب جوانب نقصها الأكثر عددا إلى حد بعيد. وهى نوع أفضل بكثير من تلك المسيحية الموجودة لدى الطوائف السريانية البائسة التى استنزفت نفسها فى مجادلات عقيمة حول شخصية المسيح برؤوس مليئة بضوضاء تافهة أو جوفاء وبقلوب خاوية وميتة! وذلك لأن محمدا (ﷺ)، هذا الرجل البدوى البدائى، بقلبه الصادق البرى، الجاد كالموت والحياة، بإمبراطوريته الصغيرة التافهة– استشف جوهر الأمور بنظرته الطبيعية المشرقة الكبيرة خلال كل هذا الحشد القذر من عبدة الأوثان العرب وعلم اللاهوت المتحذلق والأساطير المقدسة والصيغ الجوفاء والفرضيات الفلسفية للإغريق واليهود ... (٤٩).

وكان تناوله للإسلام مدفوعا بالتأمل النقدى للمسيحية الحقيقية التى " كانت فى تدهور لا يمكن إيقافه ". وعلى الرغم من ذلك فقد توصل كارلاى – على منوال كثير من كتاب الفلسفة الوضعية أمثال كوميت وبرودهون أوستراوس والنقد العقلانى بالقرن العشرين – إلى استنتاج بأنه لن تظهر ديانة أخرى بهذا الشكل بعد المسيحية ... الديانة التجريدية المطلقة . أو كما يؤكد هذا ستراوس من خلال انتقاده لنظرية كارلاى بشأن تدهور الديانة المسيحية فى أوروبا بقوله: و" لو أن كارلاى كان يعرف الطبيعة الحقيقية للمسيحية لأدرك مؤكدا أنه ليست ممكنة أية ديانة بعد المسيحية "(٥٠).

وكان ف. د. ماوريس، عالم اللاهوت البارز بالكنيسة الإنجليزية، من بين الأشخاص الذين استمعوا لمحاضرته. وقد نظر بتعاطف كبير إلى موقف كارلاى بشأن محمد (ﷺ)، ولكنه لم يستطع أن يتفق معه فيما يتعلق بتعريف مفهوم الدين على هذا النحو. وطرح على نفسه فى محاضراته [٥١] سؤالا: ما الدين، أو بعبارة أكثر دقة، ما المسيحية حقيقة ؟ وكان الباعث على طرح مثل هذه الأسئلة ظروف عصره وبالطبع المكان الذى كان يعيش فيه . ولقد نجم عن الثورة السياسية الكبرى فى أواخر القرن الثامن عشر اتهامات بأن الديانات كان يتم تعضيدها أو الإبقاء عليها على الساحة التاريخية لصالح الساسة ورجال الدين، وكانت مثل هذه الاتهامات موجهة تجاه جميع الديانات وبالتالى أيضا تجاه المسيحية [٥٢]. ولذا فقد كان من الحتم أن يتم من جديد طرح السؤال ما حقا الديانة بهذا الشكل ؟ ووفقا لرأيه فالديانة فى جوهرها "إيمان مستتر فى أغوار طبقات القلب البشرى"، إنها شىء متميز، شىء لا يقع ببساطة فى دائرة الميزات البشرية . إنها مستقاة من رسالة الله إلى الإنسان، وليست مستقاة ببساطة من مشاعر العبادة أو الدين التى يمكن للإنسان أن يكنها تجاه الله . والرسالة لها واقعها أو مضمونها : وهو فى المقام الأول أن الله موجود وأوحى إرادته إلى الناس ويرسل الوحى باستمرار عبر التاريخ، مختتما بشخص أو بصورة إلهية كاملة، " بروح متوحدة ومتسامحة تسمو فوق الأشكال الفريدة والظلال الدنيوية " [٥٣].

وقام ماوريس فى ضوء هذه المبادئ ببحث كل ديانة من ديانات التوحيد الكبرى . وحينما وصل إلى الإسلام أخذ فى المقام الأول يستقصى التفسيرات الخمس غير الملائمة والخاطئة لنجاحه عبر التاريخ . ولا يمكن تفسير نجاحه بقوة الجيش الإسلامى : فمن أين أتت هذه القوة، إن لم تكن من قوة الديانة الإسلامية وطبيعتها ؟ إن نجاحه ليس نتيجة لسهولة التصديق من جانب البشر، لأنه بذلك لا يمكنك تفسير كيف نجح الإسلام فى العيش عبر التغيرات التاريخية والتطور . ولا يمكن القول أيضا أن المحتوى الكلى للإسلام مستقى من العهدين القديم والجديد . فلم يكن محمد (ﷺ) مضطرا البتة لاستقاء الإلهام منهما. ولا يمكن لشخصية الرسول ولقوة إقناعه وحماسه أن تكون بذاتها فحسب ثمرة للعقل، وفى هذا الإطار المهم طرح السؤال التالى : لماذا كان لتميز محمد (ﷺ) تأثير مذهل على الجنس البشرى خاصة عند معرفة أن الدين الذى يجاهر به محمد (ﷺ) يحظر كل تقديس للمخلوقات من البشر ؟

ويلى ذلك سؤاله الرئيسى : هل يوجد تفسير آخر ؟ هل يمكن بحث نجاح الإسلام على أنه عقاب إلهى موجه إلى الشعوب المسيحية بالمشرق، والتى أضاعت القيم المسيحية وكانت قد انغمست فى تقديس الصور والطقوس الدينية والنظريات الفلسفية، وموجه إلى الوثنيين الذين لم يكونوا على معرفة بالمسيحية أو كانوا يعرفونها مع رفضهم إياها بعد ذلك لأسباب متعددة ؟ ومن المرجح للغاية أنه تقوم بالتنسيق بين اعتراضاته واستنتاجاته آراء فورستر المعروضة فى كتاب "كشف النقاب عن المحمدية"(٥١) الذى قرأه ماوريس . والحجة الأساسية لهذا الكتاب هى أن محمدًا(ﷺ) كان شخصية تناوئ المسيح، إلا أن حياته بالرغم من ذلك كان لها هدف يتعلق بالعناية الإلهية : فقد كان باستطاعة الإسلام عن طريق نضاله ضد الوثنية واليهودية والهرطقيات المسيحية أن " يجسد مسار الأمور بشكل غير مباشر " وهكذا كان الإسلام " ضروريا لكى تتم إعادة منتهى الكمال إلى العقيدة النقية " .

ويتفق ماوريس إلى حد ما مع هذه النظرية . لقد أعاد الإسلام إلى العالم " الإحساس بسمو وعالمية الإرادة الإلهية التى ينبغى أن تخضع لها كل إرادة بشرية فردية، بيد أنه مع ذلك ينقص شيء فى التصور المحمدى لله . ويخلص ماوريس إلى أن الله فى الإسلام هو الإرادة الخالصة، وليس كيانا أخلاقيا ضخما يتفضل بأن يخلص مخلوقاته من الإثم والزلة المهلكين وأن يعلن لهم ماهيته الذاتية وأسباب خلقهم فى النهاية " . وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بديانة غاية فى الجبرية والنكوص، لا تعرف مبدأ الارتقاء والتقدم التاريخيين. والديانة التى بدأت مع محمد ﷺ تشبه، من حيث عدم اتساقها وإيمانها بالخرافات وعلمانيتها، وكل الديانات الأخرى فيما عدا المسيحية (٥٢). وفى الحقيقة، فبعد الدفاع الخارق للطبيعة عن العقيدة من جانب الإيمان البروتستانتى القويم والممارسة الكاثوليكية، انفتح طريق أكثر حداثة أمام الدفاع التاريخى النشوئى عن العقيدة . والمسيحية هى الديانة المطلقة نظرا لأنه يتحقق فيها تحققا كاملا جوهر الديانة بشكلها هذا. وبذلك تم فتح الطريق أمام الفلاسفة لسنج وكانت وهاردر، ومضى فيه أيضا هيجل وشليرماشر. وبعبارة أدق تم بذلك فتح صفحة لما يسمى بالتدين الدنيوى الذى وفقا له يحاول الإنسان نفسه " من أعماق قلبه وروحه " توضيح الحقيقة التى تقف وراء العالم المخلوق. ولذا فلم يكن من العسير استنتاج أن الإسلام يشهد بالمعنى المحدود فحسب بالحقيقة أى بوجود كيان أصيل . وسنجد أيضا آثار مثل هذه الآراء بشأن حصر الظاهرة الدينية فى فكر الفلاسفة والمستشرقين الألمان.

* الإسلام فى النقد الفلسفى اللاهوتى المعاصر للدين

حينما يجرى الحديث عن ظاهرة" التدين الدنيوى " فإن الفيلسوف الألمانى إيمانويل كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤) يحتل - دون أى شك - أبرز المواقع. وبعيدا عن القراءة النمطية لكانت، وفى سياق المشكلة التى نبحثها فى هذا الكتاب سنستعرض عدة نظريات عن كانت وفلسفته النقدية أو عن نقد علم اللاهوت العقلانى.

وفلسفته هى محاولة للعثور على الشروط الكافية للعلوم والفنون والأخلاقيات داخل نفس الفاعل، أى الروح، دون الاكتراث بالمفعول. وهو بهذه الطريقة يدافع عن استقلال العقل: العقل النظرى المستقل عن الأمور ويسمح بالعلم عن طريق قوانينه البدهية . والعقل العملى مستقل عن كل دافع خارجى ويقرر الواجبات من أجل الواجبات ذاتها . بيد أن هذه الاستقلالية متعالية، يعنى ليس بإمكان كل شخص حسب إرادته أن يقرر علمه وواجبه. إنها تجد فى ذاتها القوانين العالمية والمطلقة التى وفقا لها تتعادل حياتها الفكرية والأخلاقية، والقوانين التى يسميها إيمانويل كانت " بالجليلة ". وبالتكيف مع تلك القوانين نصل إلى الحقيقة والفضيلة. وبهذا الأسلوب، نتيجة للفلسفة الحديثة، تقوم فلسفة كانت بتأليه الإنسان، والأكثر من ذلك أن كانت جعل مثل هذه الأضلولة أكثر احتمالا عن طريق تأليه البشرية التى وضعها فوق الأفراد . ولكن نظرا لأن البشرية ليست حقيقة إلا فى داخل كل فرد من الأفراد الأحياء، فإن كل واحد منا يصبح فى الواقع مصدرا ومحورا لكل حقيقة وكل أخلاق. وانبثقت عن مبادئ كانت وحدة الوجود التى أوضحها فيشيت وشيلينج وهيجل [٥٦] فى فلسفتهم لوحدة الوجود المثالية .

وبحث إيمانويل كانت من مثل هذه الزاوية الفلسفية ظاهرة التدين بشكلها هذا . وفى مؤلفه اللاحق بعنوان:" الدين داخل حدود العقل فحسب " فرق " الديانة الحقيقية "عن " العقيدة الكنسية " : فالديانة الحقيقية " تتضمن عنصرين : القانون الأخلاقى والبصيرة الموضحة عن طريق العقل العملى الذى يدعونا إلى الإيمان بالقيامة وبأسلوب معين لرؤية هذا القانون، باعتباره وصايا إلهية، وإلى الإيمان بوجود الإله مرئيا على أنه فرضية ضرورية للقاعدة الأخلاقية . ولذا فإنه لابد من اعتبار إيمانويل كانت باعثا للقيم الأخلاقية التى تعرضت بعد عصر النهضة للاضطراب وأصبحت عرضة لخطر التلاشى تدريجيا. ويتسم علم الأخلاق لكانت- فى المقام الأول- باستقلاليته عن الميتافيزيقيا.

وبعبارة أخرى، فهو لا يؤسس علم الأخلاق على الميتافيزيقا وإنما يؤسس الميتافيزيقا على علم الأخلاق. ويعتقد إيمانويل كانت فى كتابه " نقد العقل المجرد " أنه أثبت إمكانية الميتافيزيقا . ومن ناحية أخرى لابد من اعتباره واحدا من مدمرى أسس الفلسفة الميتافيزيقية . ولم تعد تعنى شيئا بالنسبة لنا الميتافيزيقا التقليدية، أنها تؤسس معرفتها بالإله خارج نطاق التجربة، ولا يمكننا أن نعرف شيئا معرفة موثوقا بها عن تلك الأمور الموجودة خارج نطاق التجربة، وبهذا ينتهى كانت إلى مذهب اللاأدرية الفلسفى .

وخلافا للديانة الحقيقية، فتقوم " العقائد الكنسية " على الإيمان بالرسالات المنزلة، ويتم الحكم على أصالتها على أساس ما إذا كانت متناسقة مع "الديانة الحقيقية " [٥٧] . وفى إطار هذا المعنى فإن المسيحية – مقارنة بالديانات الأخرى – تحتل موقعا فريدا لأن عقيدتها تعبر أكمل تعبير عن "الديانة الحقيقية " وتقدم للإنسانية أرفع مثال أخلاقى بشرى ، بينما الديانات الأخرى، حتى تلك الديانات التى توضح عقيدتها فى إطار متون الكتب المقدسة، تعبر تعبيرا جزئيا فحسب عن " الديانة الحقيقية " . ومن بين المعتقدات المتنوعة لا يمنح كانت مكانا أكبر أهمية لفكرة الإسلام، وجنة الإسلام حسية بشدة حتى بالنسبة لذوق الروح المنعزلة أو البدوية بينما أخلاقه (أى الخاصة بالإسلام) متعجرفة بدرجة لا بأس بها بالنسبة لأستاذ جامعى معتدل أو متواضع . وفى هذا الصدد حذا حذو ب. باسكال فأكد أن الإسلام انتصر بعقيدته وليس بالمعجزات [٥٨] وأقنعنا بذلك بأنه كان يسعى إلى تبرير معيارية المسيحية عن طريق أساليب الدفاع عن العقيدة، الدفاع التقليدى الخارق للطبيعة القروسطى المذكور .

وطور أفكاره عن الإسلام فى هذا الاتجاه فريدريك شليرماشر المشهور (١٧٦٨–١٨٣٤م) عالم اللاهوت والفيلسوف البروتستانتى الذى يعد مؤسسا لعلم التأويل المعاصر، وذلك لأنه توجد فى أفكاره بذور تطوره المقبل[٥٩]. ووفقا لرأيه فإن أساس كل نوع من التدين " هو الإحساس" بارتباط الإنسان أو اقترانه بالجلال. والإنسان بطبعه منفتح تجاه الجلال، وهذا الإحساس العالمى فطرى بالنسبة لكل مخلوق بشرى. وهو بهذا الشكل يسبق كل معرفة وتجربة للإنسان، إلا أن المخلوقات البشرية تسعى إلى توضيحه فى أفكار وتعبيرات من خلال السلوك العملى. ونتيجة مثل هذه الجهود هى الجماعات الدينية المتنوعة والأنظمة اللاهوتية للتفكير والتقاليد الدينية العملية

الصحيحة. وفى الحقيقة، تختلف الجماعات الدينية فيما بينها من حيث تركيزها على أى جانب من جوانب العلاقة بين الله والإنسان . ولذلك فقد أطلق إميل برونر على شليرماشر اسم الملهم الكبير لعلم اللاهوت الحديث الذى حول العقيدة إلى صوفية، أى إلى فلسفة غير تفاضلية للهوية (٦٠).

وقد قام فى مؤلفاته اللاحقة بالتمييز بين تلك الديانات التى تقبل أو لا تقبل ارتباط الإنسان بالنسبة للكيان الإلهى الأسمى . وتوجد بين ديانات التوحيد التى تعرف مبدأ تعلق الإنسان بالله ديانتان كبيرتان، هما المسيحية والإسلام، وذلك لأن اليهودية تمر بمرحلة فنائها . ولا يزال كل من المسيحية والإسلام "يتنازعان أو يختلفان بشأن أى منهما يعرف معرفة أفضل الجنس البشرى" . وفى هذا السياق كان شليرماشر يكتب كمسيحى يؤمن إيمانا عميقا بتفوق ديانته. ومن خلال شخصية المسيح تم الإعراب بأوضح ما يكون عن فكرة ارتباط الإنسان بالإله، مضيفا بعد ذلك أن كل ما هو نهائى يحتاج إلى أعلى وسيط يجعله فى تناسق مع الإله . ومما لا شك فيه أن جميع الديانات وكذلك الديانة المسيحية، فاسدة ومرتشية حينما يدخل ذلك اللانهائى فى التاريخ وفى الزمن وعندما يتم الخضوع لتأثير العقول الضيقة . ولا يوجد إنسان ولا جماعة تمتلك ديانة بكاملها، إلا أنها كلها (أى الديانات) يوجد فى ذاتها شىء من الحقيقة :

"وشىء مثل هذا يستبعد فكرة أن المسيحية ينبغى أن تتبنى – فيما يتعلق بالأشكال الأخرى من التدين – موقفا يبدأ من الصادق فى اتجاه الكاذب ... ولا توجد الضلالات أو الأخطاء بذاتها، بل توجد دوما فى رفقة إحدى الحقائق، ولذلك لن نفهم أبدا فهما كاملا كل هذا إلى أن نكتشف علاقته أو ارتباطه بالحقيقة وهى على هذا النحو"(٦١).

وتقود مثل هذه الأفكار الإنسان الأوروبى بسهولة إلى الفهم النفسى والتاريخى، أى الفهم المختزل لظاهرة التدين . وعلى وجه العموم كان يتم قصر الإسلام فى مثل هذه الآراء على كونه كتابا عقلانيا للغاية، وقصر محمد (ﷺ) على كونه رجلا ذا قدرة إيحائية وخيالية قوية، وعلى الغزوات الإسلامية العنيفة للعالم المسيحى. وفى هذا المضمار لم يتم بدرجة كافية إبراز المشاعر تجاه إقراراته الميتافيزيقية والحسية والتطبيقية التى كانت تتطور عبر تاريخ المسلمين وتوجد حتى وقتنا الحالى بهذه أو بتلك الطريقة فى إطار الأحداث العالمية . ولذا فقد ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر نظرية وفقا

لها تطورت جميع المعتقدات والثقافات والأعراف تحت تأثير التاريخ والتطور التاريخي. ومع أن الموقف قاطع تجاه الإله وكلمته بالنسبة لكل ديانة منزلة فقد شرع علم اللاهوت الحديث في تبيان ديانة الإنسان من خلال مبادئ وفقا لمبادئ علمي الاجتماع والنفس الوضعيين . ونشأ في هذه الحقبة العديد من طروح الأفكار الثقافية للتاريخ الإنساني تم فيها تحديد مكان ودور متميزين للدين، وذلك بالإضافة إلى الأشكال الأخرى من الإدراك الاجتماعي.

ووجد علم اللاهوت المتحرر للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين ليبرالية المجتمع المدني الأوروبي وبين علم اللاهوت الإنجيلي، بشائره التاريخية تحديدًا في علم اللاهوت لشليرماشر وفي فلسفة الدين لهيجل .وفي سياق هذا المعنى قام جوهان جوتفريد هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣م) ببحث ظاهرة التدين بوجه عام، والإسلام على وجه الخصوص. وحصل الإسلام على مكانته [٦٢] في الطرح الثقافي للأفكار المتعلقة بالإنسانية، إلا أن هردر فضل الحديث عن العرب أو عن الإسلام باعتباره تعبيرا متميزا عن الروح العربية. وكانت الروح البدوية العربية، الميالة إلى الانطواء وإلى التخيلات الرومانسية، تحتفظ في ذاتها بالطيبة الطبيعية للبشرية، أو بالحرية والاستقلال والبساطة . ووفقا لرأي هردر فإن محمدا (ﷺ) أحيا ذلك الذي كان موجودًا بشكل كامن في شبه الجزيرة العربية، وذلك بمساعدة الأفكار اليهودية والمسيحية التي كانت معروفة بالنسبة له. بيد أن عقيدته بينت قوة ولكن نقاط الضعف التي تعد نموذجية بالنسبة لمثل هذا النوع من الحركات. وكانت هذه العقيدة مشكلة ومدعمة بفضائل الصحراء مثل الشجاعة والوفاء، وتلك العقيدة باعدت بينهم وبين عبادة القوى الطبيعية وجعلتهم عبدة للإله الواحد، وحولتهم فيما بعد من حالة الهمجية إلى حالة "الحضارة الوسط" . وفي تلك اللحظة التي أخذت فيها فضائل الصحراء في الضعف بدأت حضارة شبه الجزيرة العربية تتهاوى؛ تاركة فحسب اللغة العربية، لا فقط كتراث للعرب بل أيضا كوسيلة للاتصال المشترك بين الشعوب بشكل ليس له مثيل في التاريخ البشري حتى ذلك الحين . وأبدى ألبرت حوراني ملاحظة جيدة بأن هردر كتب مؤلفه في الوقت الذي كانت فيه اللغة العربية لا تزال لغة مشتركة بالنسبة للجزء الأكبر من العالم المتحضر[٦٣].

وعمل على توضيح أفكار مماثلة بالتفصيل المفكر الألماني فريدريتش فون شليجل[٦٤].وعن طريق تحدثه بلغة جديدة عن التحولات التاريخية أو التطور التاريخي

عقد مقارنة بين القبائل الجرمانية والعربية . فقد اعتنقت القبائل الأولى المسيحية وبهذه الطريقة أدخلت السلام والحضارة، واعتنقت القبائل الثانية الإسلام الذى لم يخلق أية حضارة ذات قيمة، والذى ليس شيئا آخر سوى تعايش بين القوتين الروحية والدنيوية المعاديتين للمسيحية اللتين اختزلتهما البشرية أو الإنسانية إلى مستوى منحط يفوق التصور . ومن الجلى أن شليجل ينكر قيمة الحضارة الإسلامية فقط؛ لأنها لا تندرج فى المقدمات المنطقية لأيديولوجية المركزية الأوربية نظرا لأن الحضارة المسيحية الحديثة لها رسالة عالمية، الأمر الذى يعد تخفيفا لاستحواذ الكنيسة على الحقيقة على وجه الحصر، مثلما فعل المبشرون والواعظون المسيحيون بدءا من القرون الوسطى وحتى الآن. ولذلك فإن جميع الظواهر الأخرى أيضا فى الثقافة الحديثة كالحركة الأوربية الغربية لتحرير المرأة على سبيل المثال – ليست مثيرة للقلق إلى حد كبير بأفكارها بقدر ما هى مثيرة للقلق بخططها المنظمة، أى أن تكون شاملة أو نموذجا لأكثر الأشكال ملائمة للمعيشة (وضع المرأة) فى المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة . ولأجل هذا فإن العديد من المسيحيين يتملكهم القلق من أن الإسلام لا ينحو نحو التحديث السريع وفقا للمعايير الحضارية والثقافية المسيحية، مع قيامهم بتقييم الإسلام المعاصر حسب المعايير الغربية أو المسيحية باعتبارها القوة الإيجابية الوحيدة التى ينبغى الاقتداء بها ويلزم وفقا لها تقويم كل ما ليس مسيحيا [٦٥].

ويستطرد شليجل مؤكدا، فى حماسه الهدام، أن الإسلام "يمحو كل بيانات العصور القديمة فى المنطقة التى يستولى عليها ويزيل كذلك كل أثر للحضارات التى كانت أكثر تطورا وأشد تفوقا"[٦٦]. ونتعرف بالطبع فى مثل وجهة النظر هذه على أكذوبة مغرضه، نظرا لأن المسلمين كانوا يشيدون فى المناطق التى استولوا عليها ولم يدمروا المناطق السكنية كما فعلت هذا بعض الدول الأوروبية . وكان شليجل على معرفة جيدة بهذا الأمر ولكن لم يكن بمستطاعه أو لم يشأ أن يطلع الرأى العام المسيحى فى عصره على أن المسلمين كانوا يعملون على تنمية نوعين من المدن : تلك المدن التى نشأت فى الغالب على خبرة الأصل العمرانى القديم وتركته (القدس، الإسكندرية، دمشق ... إلخ) وتلك المدن التى شيدوها من جديد (البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان وبغداد ... إلخ) [٦٧] . وهذه المدن ليست مزجا للثقافات العمرانية القديمة، بل هى توليفة نشأت من روح الرسالة ومن احتياجات المسلمين فى ذلك العصر لأن يحققوا فكرة تمام المعيشة الإسلامية بأكثر

السبل الممكنة تكاملا، بالضبط مثل النظريات العديدة الأخرى التى رعاها المسلمون فى علم الدين الطبيعى وفلسفة التبرير والميتافيزيقا ...إلخ . وكان لمثل هذه الفلسفة تأثير كبير على الفكر الاستشراقى الفرنسى الذى سنعود له مرة أخرى فيما بعد . وبعبارة أدق فإن مثل هذه الفلسفة للتاريخ تعمم، كما رأينا، التفسير التاريخى والثورى والوضعى للدين مع دراسة ظاهرة التدين البشرى من زاوية نموه التاريخى التدريجي. وعلى سبيل المثال ما قام به أوجست كومت من التفرقة بين المراحل الدينية والميتافيزيقية والعقلانية فى نمو الجنس البشرى، أو على المستوى الآخر بدءا من الميثولوجيا عبر اللاهوت وانتهاء بالفلسفة (هردر). وفى هذا الإطار تطور أيضا علم الأديان المقارن الذى لم يتم فيه على وجه العموم تقريبا تخصيص اهتمام بالإسلام، وذلك خلافا للبوذية والهندوسية، وعلى الأخص اليهودية . وعلى وجه الدقة وجه الغرب فى العصر الحديث اهتمامه أولا إلى التراث الميتافيزيقى للهند و الشرق الأقصى رغم أنهما بعيدان عن تراثه الخاص أكثر من العالم الإسلامي[18]. وهكذا وجدنا أنه تم بالعديد من الجامعات فى أنحاء أوروبا والغرب تدريس الدين، دون أن نجد هناك أستاذا للعلوم الإسلامية . ومن السهل التقرير بأنه حتى خلال إضفاء الطابع السوسيولوجيى الوضعى على الظاهرة الدينية كانت الديانة المسيحية على الرغم من ذلك، تمثل بالنسبة للفلاسفة والكتاب المسيحيين أعلى درجة من درجات تطور الظاهرة الدينية . وعلى هذا النحو فكر هيجل أو فيما بعد فوكوياما على مستوى، ما معناه، فلسفة مسيحية جديدة للتاريخ [19].

وعلى وتيرة هردر تناول و.هيجل (١٧٧٠–١٨٣١م) تطور التاريخ البشرى من زاوية غاية فى العلمانية . وكان هذا هو الحين الذى كان فيه اهتمام الناس متوجها أكثر فأكثر نحو هذا العالم وليس نحو ذلك العالم وعن طريق جعله الجلال الإلهى دنيويا بشكل عميق وبشريا بدرجة كبيرة أكد فى "محاضراته فى فلسفة التاريخ" أن الروح المتميزة تنسق بين المجتمع البشرى وثقافته. إلا أن العلاقات بين الأرواح المختلفة عند هيجل ليست مماثلة لما عند هردر المذكور من قبل، وأكثر من ذلك! إنها بالنسبة لهردر مرتبطة بالتواترات والخلافات التى يمكن فى النهاية حلها فى تناسق وتوازن، وبالنسبة لهيجل يتعلق الأمر فحسب بتظاهرات ومراحل للروح العالمية، وهى منظمة وفقا للمعيار الزمنى أو الدنيوى . ويقول فى كتابه "فينومنولوجيا الروح" (فى عام ١٨٠٧) أن الروح العالمية لا يمكن أن تحقق إمكانياتها الكاملة إلا إذا غاصت بنفسها فى الشروط المحددة للمكان والزمان، وهى

بهذا الشكل تتحقق على أكمل وجه فى العقل البشرى. وعلى الكائنات البشرية أن تتخلى بذلك عن الفكرة القديمة عن جلال الإله لكى تدرك كيف أنها هى نفسها إلهية. وفى إطار هذا المعنى طرح هيجل رأيا ووفقا له فالعقائد الدينية ليست شيئا أكثر من رموز تعبر تعبيرا ملموسا عن الحقائق الخارجة عن الزمان التى يتم التعرف عليها حسب مبادئ ما يسمى "بالميتافيزيقا المثالية". وقد استبدل هيجل بمفهوم الإله مفهوم العقل. وهو لم يعترض على وجود الإله، ولكنه فهم الإله على أنه العقل الذى يتحقق داخل الدولة وعبر التاريخ. وبناء على ذلك فقد قام بتفسير العقائد المسيحية الأساسية تفسيرا عقلانيا أيضا. وعرض مبدأ الثالوث الأقدس على أنه ملخص لنظامه الفلسفى فى الفكر. والشخصية الأولى من الثالوث توافق الفكرة، والثانية أو شخصية الابن تناسب النقيض بينما الشخصية الثالثة أو شخصية الروح القدس تناسب الوعى الذى يوفق بين الشخصيتين الأوليتين. ويتم من ذلك استنتاج أن الروح المطلقة أو أعلى عقل عالمى هو فقط الفكرة وليس الإلهام باعتبارها أسطورة، ولذلك يفرق بين الأسطورة وبين التاريخ . ولا يدخل علم الأساطير والدين فى تاريخ الفلسفة، وذلك لأن الفكر هنا لا يزال غير حر وليس مصاغا بذاته، ولا تعنينا على الإطلاق الأفكار الفلسفية التى تحتويها الديانات ضمنا، ولابد من إعادة صياغتها فى فكر خالص لكى يتم تقبلها وهى بهذا الشكل .

وبالنسبة لهيجل فكل ما يجرى فى العالم يمكن بحثه على مستوى التطور التاريخى الذى يحمل معناه الخاص به ويحمل نهايته داخل ذاته. والتاريخ هو نوع من المشهد المسرحى بمعنى تنفيذ أو تحقيق ذلك الموجود فى حالة كمون، ونهاية هذه العملية هى الحرية التى يتم تعريفها بأنها التحقيق الكامل لجوهر وجود الإنسان فى الفن والفكر وفى الحياة السياسية. والسبل التى بها أو من خلالها تحقق الروح ذاتها هى أهواء واهتمامات بعض الأفراد البشر . ومن هنا فإن التاريخ البشرى يتألف من مراحل متباينة، وفى كل مرحلة من هذه المراحل تبدى الروح العلمية ذاتها فى إحساس أو إرادة قومية خاصة. وهذه الروح مسيطرة فى زمانها وعصرها ولكن لها قيودها التى تتناقض مع تلك القيود التى تقيمها الروح الجديدة لدى شعب آخر، وإذا حدث شيء كهذا فقد انتهى دور الإحساس القومى الذى كان قد برز فى المرحلة السابقة .

وأين المسلمون أو العرب فى هذه العملية التاريخية ؟ إنهم يشكلون الجزء الهام من العملية التاريخية، بيد أنهم - فى منظور " فلسفة التاريخ " لهيجل - ينتمون إلى الماضى فى إطار تطور الروح البشرية : لقد حققوا مهمتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفى الإغريقى ونقله أى بتسليم شعلة التطور الحضارى إلى الآخريين . وخرج الإسلام بعد انزوائه فى سكون الشرق وطمأنينته عن نطاق الأحداث التاريخية منذ زمن بعيد[٣٠].

وحقيقة، وضع هيجل الحضارة الإسلامية فى مصاف أكبر الحضارات فى التاريخ الإنسانى حتى ذلك الحين، ولكن على الرغم من ذلك تتضح هنا روح المركزية المسيحية والمركزية الأوروبية وضوحا قويا. وبالنسبة لهيجل، باعتباره رجلا تلقى تربية مسيحية، فقد حصلت الحرية فى المسيحية على أرفع تعبير لها لأنها وضعت مبدأ المساواة المطلقة للناس أمام المسيح، إلا أن الديانة المسيحية لا تضع جدية الحرية داخل هذا العالم ولذا يقترح هيجل علمنة المسيحية أو نقل الحرية الداخلية المسيحية إلى هذا الزمان والمكان . ولن يتحقق مثل هذا الفهم إلا مع مجيء الحضارة الحديثة أو الديمقراطية الليبرالية كأكبر إنجاز لروح الإنسان .

ونتج عن التفسير العقلانى الهيجلى لظاهرة التدين مشروع بحثى للقيام بفحص نقدي للمسيحية أو إثارة الشك فى حقائقها الأساسية وفى الشخصية التاريخية للمسيح وفى نشأة المسيحية ذاتها أو أصلها، وعلى وجه الخصوص فى مؤلفات ستراوس[٣١] وأدولف هارنك (١٨٥١ - ١٩٣٠م). وهذا الأخير وهو فيما عدا ذلك أستاذ لتاريخ الكنيسة، أصدر كتاب " دليل لتاريخ العقيدة " فى ثلاثة أجزاء عرض فيه العقيدة المسيحية كثمرة لإضفاء الطابع الهيلينى والإغريقى على المسيحية، وليس فحسب إضفاء الطابع المسيحى على الثقافة الهيلنية كما يعتقد هذا فى كثير من الأحوال فى الدوائر المسيحية. وهو يسعى، فى الحقيقة، إلى بحث مسألة جوهر المسيحية من خلال إعادة البناء التاريخى. وعلى العكس من هذا الدفاع الجديد عن المسيحية القائم على الميتودولوجيا التاريخية، الدفاع الذى فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين لا يرى المسيحية إلا على أنها ديانة مطلقة، فإن المفكرين المسيحيين الأخريين لهذا العصر مثل إ . ترويليتش المشهور، أدرجوا فى الفكر الحديث عن الدين الدفاع المعيارى القائم على المقارنة التاريخية، أى الدفاع الذى يميز فى المسيحية أرفع قيمة بالنسبة للإنسان المعاصر. وتم بذلك فتح

صفحة جديدة لبحث العلاقة بين التاريخ والدين، ولكن لن نفصل هنا الحديث عن هذا؛ لأنه ليس هو الموضوع الأساسي لبحثنا .

وكرد فعل على تمجيد هيجل للعقل وعلى التفسير العلمى لمضمون الإنجيل، المبين فى نظرية انتقاد الإنجيل فى أوائل القرن التاسع عشر، ظهر عدد معين من علماء اللاهوت وفلاسفة الدين الذين – بذهابهم إلى الحد الأقصى الآخر – أنكروا كل قيمة للعقل فى فهم الحقائق الدينية. ويتعلق الأمر بأتباع مذهب الإيمانية [٣٢] الذين كانوا يعتقدون أنه توجد معايير أرفع غير تلك التى ينتهجها العقل، ويمكن عن طريقها تحديد قيمة الظاهرة الدينية. والأكثر من ذلك، يمكن وفقا لمثل هذه المعايير تقييم المعتقدات الدينية حتى وقتما تكون فى تناقص مع العقل البشرى المخلوق . وكان سورن كيركجارد (١٨١٣–١٨٥٥م) واحدا من أهم الفلاسفة المسيحيين الذين تعاطفوا مع مذهب الإيمانية . ومن المهم بالطبع التأكيد على أن إيمانيته جاءت نتيجة للعقلنة الفظيعة من جانب هيجل للمسيحية . وفى زمن كيركجارد كان أتباع هيجل (اليسار الهيجلى والمدرسة العقلانية للتفسير فى توبنجن) يدرسون كيف أن العقل كاف بذاته لأن يوضح مكانة الإنسان والإله فى الكون ولأن يزود بالأسس اللازمة من أجل العقيدة الدينية. وكرد فعل على تمجيد الإنسان وعقله يبدو أن كيركجارد المذكور قد مضى فى الاتجاه المضاد رافضا كل قيمة للعقل أى لفلسفة الدين .

وموقف كيركجارد من الإنجيل هو الذى يعد وثيق الصلة بالموضوع من وجهة نظر الحوار الإسلامى المسيحى؛ فمن المعروف أن المسلمين كانوا عادة ما ينبهون المسيحيين إلى غموض المعلومات التى تتحدث فى صالح صحة الإنجيل، مع عقد مقارنة بين عدم كفاية مثل هذه المعلومات بشأن أصل الإنجيل وبين المعلومات الوفيرة نسبيا عن رسالة القرآن . ويمكن القول بأن إجابات الثقات المسيحيين انتهت فى كثير من الأحيان دون توقع إلى نوع من اللامبالاة . ومن المؤكد أن عددا كبيرا من علماء اللاهوت المسيحيين انشغل بالقيام ببحث تاريخى أكثر شمولا لأصل الإنجيل. وفى هذا الصدد لم يبد الباحثون عادة اهتماما خاصا، أو تملكتهم – فى بعض الحالات – ميول عدائية تجاه مثل هذه النظريات. وليست مثل هذه الارتكاسات ناجمة عن عدم حدوث انعكاسات دوجماتية بل هى نتيجة للرأى اللاهوتى المتنامى بأن الأمور الدينية مستقلة عن الحقيقة الموضوعية أو الواقعية، والأكثر من ذلك أنها تتعارض معها.

وكان الدرس المستخلص من الصيغ الحديثة لانتقاد الإنجيل أن القيمة الروحية للكتاب المقدس مستقلة لا فحسب عن التفسير الأدبى لمحتوى الإنجيل، بل وعن أى زعم بشأن التاريخية الموضوعية . وكانت هذه الرؤية شديدة الوضوح فى مؤلفات كيركجارد . وقد زعم أنه حتى لو تم إثبات الصحة الكاملة للإنجيل فإن شيئًا كهذا لن يعمل على تقريب ولو شخص واحد من الإيمان، وذلك لأن الإيمان أمر مرتبط بالهوى أو العاطفة، وليس ثمرة للأبحاث الأكاديمية . وبناء على ذلك فإن الإثبات العلمى لصحة الإنجيل سيكون أكثر من ضار بالنسبة للإيمان، وذلك لأن العاطفة والتحريف الديكارتى لا يرتبطان . ومن ناحية أخرى يؤكد كيركجارد أنه حتى ولو تم إثبات عدم صحة الإنجيل فهذا لن يعنى أن المسيح لم يكن موجودا وأن المؤمنين لن يتمكنوا من الحفاظ على إيمانهم الحقيقى. وهكذا فكر أيضا كارل بارت، وهو بالتأكيد أقوى علماء اللاهوت البروتستانتيين تأثيرا فى القرن العشريين . وكان مستعدا أو ميالا إلى قبول منهج النقد التاريخى للإنجيل، إلا أنه كان يؤكد أن الإيمان ليس مرتبطا بالجوانب التاريخية للدين . وذلك لأن المسيح يسمو فوق التاريخ. والأمر الخطير فى مثل هذا التناول لظاهرة التدين هو الرفض غير المشروط للنقد التاريخى أو العلمى أو الفلسفى أو العقلانى للدين [٣٣].

وحقق لودفيج فيتجنتين (١٨٨٩–١٩٥١م) التأثير الفلسفى الثانى الأشد أهمية على الإيمانية المسيحية المعاصرة بتقسيم التجربة أو المعرفة البشرية إلى مجالات أو مناطق متنوعة. وكان يعتبر أننا فى فترات متباينة من الحياة نواجه قواعد مختلفة للعبة، وينجم الارتباك حينما نطبق قواعد إحدى اللعب على ألعاب أخرى لا يمكن تطبيقها عليها وهى بهذا الشكل . ولا تقبل قواعد العلم التطبيق على الدين . وليس فظيعا إلى حد كبير مثل هذا التقسيم من جانب فيتجنتين للمعرفة، وقد تم لأسباب عملية إدراجه فى نطاق علم الدين الكلاسيكى، إلا أن خطورته أكثر من واضحة إذا ما تم بحثه من خلال إطار نظرية المعرفة الحديثة أو العلم المعاصر الذى ليس فيه للتخصصات طابع فنى بل جوهرى، حيث يتم فهم الدين على أنه ظاهرة معرفية فى المجتمع بالتوازى مع الفلسفة والسياسة والعلم والفن ... إلخ [٣٤]. ومعروف بالنسبة للكثيرين أن الظاهرة الدينية لا يمكن بحثها بشكل منفصل عن إجمالى حقيقة العالم والله ولا فى دلالاتها المنفصلة. وتشير تجربة فلسفة

الدين وعلم اللاهوت الفلسفى إلى أنه يوجد خيط رفيع لا يمكن الإمساك به يفصل الدين عن التفكير الفلسفى. إنهما فى الحقيقة يتشابكان فى كثير من الأحيان. وبعبارة أخرى، فالنقد الفلسفى للأفكار الدينية ضرورى، ولكن لايمكننا فى الحين نفسه أن نختزل الظاهرة الدينية فقط على مستوى الفكر أو الإحساس؛ لأننا فى هذه الحالة نقصر قصرا منهجيا خاطئا إجمالى التجربة الدينية على بعد واحد لها فحسب، وبذلك يفقد الإيمان جوهره الحقيقى فى وضعية معرفة الممارسة أو التجربة الدينية الخالصتين .

ومنذ زمن عصر النهضة وقد لوحظت فى الغرب اللاتينى عملية تحرير العقل البشرى من مضمون الكتب المنزلة " القانون الأبدى " وذلك من أجل إقامة تصور للمعرفة أو الإدراك الوضعيين، وبالدرجة التى أثبتت بها العلوم الوضعية قوتها أو سيطرتها فى تفسير العالم أو الواقع الموضوعيين فإن كثيرا من فروع العلم التقليدية، وعلى وجه الخصوص الميتافيزيقا التقليدية،تمت عن عمد تنحيتها جانبا على هامش التاريخ الفكرى العالمى. وأدى مثل هذا التطور إلى ظهور الأسلوب العلمى التجريبى فى القرن التاسع عشر، وانتهى بمحاولات الإقصاء الكامل لصالح استقلال العقل البشرى. ونتعمد هنا قول كلمة " محاولات " لأن الإسلام دين، خلافا للمسيحية التى تنتمى إلى منبت روحى وسياسى مغاير، نجح فى الحفاظ على حيويته حتى فى عصور أشد عمليات علمنة الثقافة الأوروبية عدوانية.

* الوضعية الفرنسية والاستشراق

وعلى النقيض من العقل الدينى تطور أكثر فأكثر العقل العلمى الحديث عن طريق التطور التقدمى للحضارة المعاصرة، وفى توافق مع ذلك تطور أيضا علم ميتودولوجيا خاص لدراسة التقاليد الثقافية والدينية غير الأوروبية، وتحدث إدوارد سعيد السابق ذكره فى مؤلفه " الاستشراق " حديثا رائعا عن الخطط المنهجية لهذا العلم

وبرز مثل هذا التناول للدين بأشد قوة فى الوضعية الفرنسية وفى الاستشراق . وكما فى أعمال أبرز ممثلى المدرسة الفلسفية الألمانية نجد كذلك فى مؤلفات الأنصار الرئيسين للمذهب الوضعى الفرنسى العديد من الأجزاء التى تتحدث عن الإسلام وأدخل

أوجست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧م) فى الفكر الحديث التناول الوضعى لظاهرة التدين الإنسانى وقد تلقى تحفيزا من النجاحات الهائلة للعلوم الطبيعية من ناحية وإعرابه عن رد فعله إزاء المثالية التأملية لهيجل من ناحية أخرى . وفى رأيه فالعلم الوضعى هو أعلى درجة أو المرحلة النهائية للوجود التاريخى الإنسانى، أى العصر الناضج للعلم الذى يتم فيه الكشف عن كل شيء عن طريق الملاحظة والتجربة، وقبله مرت البشرية عبر مرحلتها الطفولية اللاهوتية ومرحلتها الشبابية الميتافيزيقية من تطورها؛ حيث يتم فى الوقت الراهن فحسب استبدال بالتخيلات اللاهوتية المفاهيم الفلسفية المجردة .

ومن العجيب أن كونت، فى الختام، يعتبر كيف أن الدين ضرورى بالنسبة للإنسان، إلا أنه يطرح البشرية أو الإنسانية مادة لتدين الإنسان. وكان يعتبر نفسه نبى الديانة الوضعية التى تنطلق من مبادئ تقديس الإنسان. وأصبح " لديانته الإنسانية " العديد من الأتباع فى فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا . ومن الطبيعى أنه كانت لمذهبه تداعيات هائلة حتى على المسارات الأخرى للفكر ولن نتحدث عنها هنا .

وقام أوجست كونت ببحث الإسلام بنفس الطريقة التى بحث بها المسيحية أيضا باعتبارها مرحلة أولية فى التطور التدريجى للبشرية التى يسميها المرحلة الخيالية أو غير الواقعية. والإسلام مثل المسيحية ظاهرة قروسطية، يقودها مبدآن، أى فكرة التوحيد والإقطاعية . إلا أن الإسلام، بخلاف المسيحية، لا يفرق بين الروحى والدنيوى. وتدعو المسيحية إلى الطاعة المعتدلة أو العمياء بينما الإسلام ليست غريبة عليه عادة تنصيب رئيس للجماعة ولا مبدأ إصدار الأوامر . ووفقا لرأيه فالإسلام له أفضلية بالنسبة للمسيحية لأنه لا يدعو إلى تعاليم معقدة، وبذلك يتيح للإنسان المعاصر بأن يتحرر من رجال الدين الثقات وبأن يتكيف بسهولة أكبر مع متطلبات الفكر العلمى والثورة الصناعية والديانة الوضعية . وباختصار، فقد بحث ظاهرة التدين فى سياق التجديد الاجتماعى والفكرى، رغم أنه تجديد فى أشكال مختلفة، فى الغرب وفى الشرق أيضا على حد سواء، وعلى وجه الخصوص بعد التحرر الدينى فى أواخر القرون الوسطى (من الصفوة الكنسية). وينبغى أن تعارض السجية الإسلامية، مقارنة بالكاثوليكية، معارضة أقل الظهور النهائى للديانة الوضعية بسبب واقعية التعاليم الإسلامية وعمليتها . وبإيجاز فهو يعتبر التوحيد الإسلامى المرحلة الختامية فى تطور الظاهرة الدينية، ولكن فحسب

على أنه المبشر المحتمل للوضعية أو التدين الوضعى فى الشرق . وفى هذا الإطار أبدى اهتماما وتقديرا واضحين تجاه الأتراك الذين نجح حكامهم فى نشر فكرة الوضعية فى المشرق. ومن أجل ذلك خصص مؤلفه " نظام السياسة الوضعية "[٧٠] للوزير الكبير رشيد باشا مثنيا على عملياته الإصلاحية ولافتا انتباه إخوانه فى الدين إلى الديانة الوضعية التى ستقدم لهم الحل التلقائى غير المتوقع لمصادر همومهم[٧١] . ويؤكد كونت أنه على النقيض من الأتراك كان الفرس هم آخر من تقبل الوضعية بفضل التشديد أو الانضباط الاجتماعى وبسبب خصوصية عقيدتهم الدينية والروحية .

واتسم القرن التاسع عشر بالروح الاستعمارية التى حفزت الشعوب الأوروبية على الاعتقاد بأنها أكثر تفوقا من الشعوب والأمم الأخرى . واتخذت خطوة لافتداء العالم الهمجى بآسيا وأفريقيا (المسلمين فى المقام الأول وعلى الأكثر) للقيام بمهمة حضارية الأمر الذى أثر حتما على النظرة الغربية إلى الشعوب المتحضرة غير الأوروبية، وبالتالى إلى الإسلام والعالم الإسلامى . وأبدى ف . جايريلى ملاحظة بقوله: أية منافاة للعقل، وكيف يمكن تسمية الشعوب الإسلامية بالهمج فى الوقت الذى يعرف فيه معرفة موثوق بها أنهم نقلوا إلى اللغات الأوروبية حكمة العهد القديم وفلسفة أفلاطون وأرسطو وعلم الطب لأبقراط وجالينوس ومبادئ علمى الفلك والرياضيات لبطليموس ... إلخ، بعد أن قاموا مسبقا بإثرائها بتأملاتهم وتجاربهم[٧٢].

وأيا كان الحال فمن المهم بالنسبة لنا هنا ملاحظة أن هذه الروح الاستعمارية "والتبشيرية " فرضت فى الجيلين التاليين، أهمية دراسة الإسلام و اللغة العربية داخل كبرى مراكز التعليم الأوروبى أو الغربى . وأخذ يتطور نوع جديد من دراسة اللغات يسعى إلى بحث اللغات فى الأسر اللغوية المتنوعة (الهندية الأوروبية، السامية ...إلخ) أى الاقتران المتفاعل فيما بينها . وباختصار جرت تنمية الفقه المقارن للغة، وقد تم دمجه الآن ضمن علوم اللغة باعتباره علما من العلوم الأساسية للقرن التاسع عشر، وذلك لأنه كان أكبر اتساعا عن دراسة تركيب اللغات وتاريخها بشكلها هذا . ولذلك فقد تم إلى أدنى حد فى ألمانيا وإنجلترا توجيه مصطلح فقه اللغة إلى دراسة لا فحسب اللغات بشكلها هذا، بل وإلى دراسة ذلك المكتوب بتلك اللغات ودراسة المتون التى تعد من تراث الماضى، وعلى وجه الخصوص تلك المتون التى تعبر عن النظرة الجماعية إلى الكون وإلى مكان

الإنسان فيه. وشدد هردر من قبل على أن الإنسانية مقسمة إلى أمتين، وكل أمة منهما تنقل نفسها والكون عبر لغات مختلفة. وأخذ ولهلم هومبولت(١٧٦٧ - ١٨٣٧) ومؤلفون آخرون مثل هذه الفكرة وقاموا بتطويرها فى نظرياتهم، واحتلت مكانا عاما داخل الرومانسية.

وكان واحدا من أهم فروع فقه اللغة المقارن هو علم أو العلم المزعوم للأساطير المقارنة الذى كان قد طوره عالم فقه اللغة والفيلسوف الإنجليزى من أصل ألمانى ف. ماكس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠) . وكانت الفكرة الأساسية أنه من الممكن والحتمى الكشف عن الأدب القديم الذى أبدعه الناس، مع الالتزام الشديد بالتحليلات اللغوية وطبيعتها الجوهرية وتاريخها الداخلى. وهذه العملية التى احتل بداخلها الدين والفكر العقلانى أعلى درجة - قامت بتطوير الحكايات والأساطير. ولذلك فإن دراسة اللغة تعنى فى الوقت ذاته أيضا دراسة بعض الشعوب وطرق تفكيرها، وتعنى نوعا من التاريخ الطبيعى للإنسانية . وفى هذا الإطار انشغل م مولر انشغالا جادا بدراسة علم اللاهوت والفلسفة الهندية أو الشرقية. وعلى منوال المؤلفين الآخرين ذوى التوجه المسيحى تقريبا اعتبر م مولر، على سبيل المثال، أن " الأوبانى شادة " (كتاب الفلسفة الدينية فى الهند القديمة- المترجم) حقيقية، ولكن بمقارنتها بالعهد الجديد الذى من صنع أناس كبار وناضجين، فهى مثل صغار الأطفال. وللأسف فهو لا يتحدث عن الإسلام على الإطلاق. وانعكس انعكاسا سلبيا مثل هذا الطرح للموضوعات المتعلقة بالحضارة من التاريخ العالمى، والذى استبعد من خطته الإسلام والحضارة الإسلامية، على التعليم الحديث وعلى الأقسام التى تدرس الإسلام واللغات الشرقية بالعديد من جامعات أوروبا الغربية فى أنحاء العالم بدءا من أوروبا وحتى أمريكا.

وأثرت مثل هذه الآراء على ظهور عدة فروع عملية بحثية ومن أشدها أهمية وطرافة علم الأنثروبولوجيا وتاريخ الحضارة الذى لم يقبله علماء فقه اللغة. وقام بتطوير مثل هذه الأفكار فى خدمة " المهمة الحضارية " للدول الأوروبية فى آسيا وأفريقيا، على سبيل المثال، المدافع المسيحى الفرنسى عن العقيدة فرانسوا رينيه دى شاتوبريان وعالم الفقه الفرنسى إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)، وهو واحد من أهم المفكرين فى تقرير التقبل الأوروبى للإسلام فى ذلك الحين. وقام شاتوبريان بإحياء النموذج الصليبى الذى تمت أقلمته وفقا للظروف الناشئة حديثا. وكان الأسوة له هو نابليون نظرا لأنه، كما يزعم

هو، نجح فى نقل المسيحية إلى الشرق ؟! والمسيحية، من بين جميع الديانات المعروفة، هى أفضل إطار لتحقيق الحرية التى دخلت إبان الحروب الصليبية فى صدام عنيف مع الإسلام ، ديانة التقديس المعادية للحضارة التى تساند بأسلوب منظم الجهل والطغيان والعبودية [٧٨] . وحاول شاتوبريان عن طريق التحذيرات والآراء النمطية المعروفة معرفة جيدة تحصين " العالم المسيحى " أمام هجمات الإسلام الذى أصبح عدوا لنا بعد الثورة الفرنسية. وتم الحصول على انطباع بأن الإسلام مستخدم هنا كأداة لتقوية الإيمان المسيحى بالله أو الوعى الإيمانى المسيحي. وطبق شاتوبريان فى كتابه الذى حقق أكبر مبيعات " طريق باريس فى القدس وطريق القدس فى باريس " (فى ١٨١٠– ١٨١١)، الأوهام الصليبية على الأحوال فى فلسطين. وكتب : "يشعر العرب بأنهم جنود بلا قائد، مواطنون بلا مشرع، أسرة بلا أب ". إنهم نموذج " للأشخاص المتحضرين الذين يقعون من جديد فى حالة من الهمجية "[٧٩]. ونظرا لأنهم لم يتمكنوا من أن يهتموا أنفسهم بأنفسهم فهم كالأطفال الحزانى التمسوا العون من الغرب أى وضعوا أنفسهم تحت سيطرته الكاملة، وذلك لأن " القرآن، كتاب محمد (ﷺ)، لا يتضمن مبدأ الحضارة ولا الرعاية التى يمكن أن تربى الشخصية " . وبخلاف المسيحية " لا يدعو الإسلام إلى الكراهية فى مواجهة الطغيان، ولا يدعو إلى الحب نحو الحرية ".[٨٠] وعلى نهج شاتوبريان تنافس ببساطة فيما بعد كثير من المؤلفين فى تعليم المسلمين معنى الحرية التى ، كما يزعم، لا يعرف المسلمون عنها شيئا نهائيا . وكانت هذه مقدمة طيبة لخلق أساطير جديدة عن الإسلام وعن العالم الإسلامى إجمالا .

* رينان والإسلام

وفى هذا الإطار نتوقف هنا بشكل خاص عند عالم فقه اللغة الفرنسى صاحب التأثير الكبير إرنست رينان الذى حاول أن يوضح توضيحا علميا الأساطير الإمبريالية والعنصرية الجديدة عن الإسلام والمسلمين، والتى لم تكن شيئا آخر سوى الخطوة الأولى ولكنها الخطوة الهامة فى تحقيق النوايا المخططة من جانب القوى الإمبريالية الغربية . وفى ترجمة حياته بعنوان " ذكريات الطفولة والشباب"[٨١] كشف كيف أنه فقد ديانته الكاثوليكية الموروثة فى منتدى القديس سوبليتسا بباريس ، ولكنه احتفظ بالجدية

الأساسية فى البحث أى اكتشاف الحقيقة [82] . وكان يؤمن إيمانا عميقا بأن الحقيقة يمكن الكشف عنها من خلال الأبحاث الفيلولوجية، ولذلك كان يعرف فى أحيان كثيرة للغاية التحدث عن "الديانة الفيلولوجية" [83]، أى الديانة التى من الممكن وفقا لها اكتشاف الطبيعة الجوهرية للناس والبشرية عن طريق الدراسة الدقيقة للنصوص فى سياقها التاريخى . وبناء عليه، يؤكد رينان، " ينبغى على فقه اللغة والفلسفة والمعرفة والتفكير أن يكونوا المحركين الرئيسيين للأنشطة الفكرية لعصرنا " [84].

وعلى نسق مثل هذه الأنشطة الفكرية كتب رينان عن فقه اللغة الخاص باللغات السامية وعن تاريخ اليهود ونشأة المسيحية . ودرس أيضا الفكر الفلسفى للفيلسوف الإسلامى ابن رشد . وتوصل من خلال أبحاثه إلى استنتاج بأنه يوجد طريق طبيعى لتطوير الجماعات البشرية . وفى الواقع، بإمكان الجماعات البشرية أن تمر عبر ثلاث مراحل من نموها الثقافى : " تتسم المرحلة الأولى بالأدب الدينى والأساطير، والمرحلة الثانية بالعلم، وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مزج للعلم وللإحساس الدينى بالتوحد مع الطبيعة، والذى ستصل إليه البشرية فى المستقبل "[85]. ولا يمضى مختلف الأشخاص عبر هذا المسار الطبيعى على حد سواء بسبب تباين القدرات التى يمتلكونها . وطبيعة اللغة تحدد بدرجة أساسية الثقافة التى تبين عن طريق اللغة بشكلها هذا السبب فى أن الأفراد لديهم قدرة على إبداع منجزات ثقافية ذات درجات متفاوتة . وحسب رأى رينان فإنه من أجل هذا يوجد تسلسل هرمى للأفراد وللغات وللثقافات . ويوجد فى الدرجة الدنيا الأشخاص الذين لا يمتلكون ذاكرة جماعية، أى لا يمتلكون ثقافة . وبأعلى منهم توجد أول الأجناس المتحضرة، أى الصينيون وغيرهم، وفوقهم يوجد جنسان كبيران وخاصان، وهما الساميون والآريون . ومن الممكن تحقيق أرفع إنجاز ثقافى فى التفاعل فيما بينهم (بين الساميين والآريين)، إلا أنهم لم يقدموا فى هذه العملية مساهمات متساوية .

وأثمرت الروح السامية عن التوحد، وقامت المسيحية والإسلام بالسيطرة على العالم، إلا أنهما لم تنتجا شيئا آخر، لم تبدعا أساطير ولا أدبا أو فنا عظيما، "وذلك لأن البساطة غير المعقولة للروح السامية أغلقت ذهن الإنسان (عقله) أمام كل فكرة حاذقة، وأمام كل حالة نفسية جميلة، وكل بحث عقلانى، لكى تقارنه بالعبارة المتكررة الأبدية: الله هو الله " [86] .

وبدأ رينان فى محاضرته " الإسلام والعلم " التى ألقاها فى عام ١٨٥١[٨٧]، بإبداء ملاحظة بأن الإسلام ظاهرة فريدة فى نطاق التاريخ الإنساني. والإسلام هو آخر إبداع دينى للبشرية، ولكنه فى رأى العديد من وجهات النظر ديانة على مستوى أقل من الأصالة والحيوية والديناميكية والإنتاج . وذلك " لأن كل شخص موجود بالمشرق أو بأفريقيا كان يصادف نوعين من القيد الحديدى الذى تم به تقييد عقل المؤمن أو رأسه، وبهذه الطريقة جعله منغلقا تماما أمام العلم والمعرفة وغير كفء للانفتاح أمام كل ما هو جديد "[٨٨].

وعلى النقيض من الروح الإسلامية الساكنة، أنتجت الروح الآرية كل شيء آخر : السياسة والفن والأدب، وفوق كل شيء العلم والفلسفة . والأوروبيون إغريق بالكامل، وحتى ما يسمى بالعلوم العربية ليس شيئا آخر سوى تنمية للعلوم الإغريقية التى لم ينقلها العرب وإنما نقلها الفرس والإغريق الذين بدلوا دينهم، أى الآريون . والمسيحية أيضا فى لاهوتها وفكرها من صنع الأوربيين . وبعبارة أخرى،فمستقبل البشرية يقع على الشعوب الأوروبية، بيد أنه لكى يستطيع العالم المعاصر أن يحقق مثل هذا المستقبل فمن الحتمى أن يقصى من الحضارة العناصر السامية والقوة الثيوقراطية للإسلام [٨٩]. وكان رينان يعتقد أنه كلما تطورت وانتشرت العلوم الأوروبية فسيتلاشى الإسلام ببطء إلى أن ينقطع فى المستقبل القريب عن الوجود تماما [٩٠].

ودفعت مثل هذه الآراء لرينان إلى صدور ردود فعل انتقادية غاية فى الجدة من بعض المفكرين الإسلاميين واليهود كجمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٧م) وإنجاز جولدزيهر (١٨٥٠-١٩٢١م) على سبيل المثال . وأكد الأول خلال رده على محاضرة رينان " الإسلام والعلم " كيف أن الإسلام قادر بقوة روحه على تجديد نفسه بلا انقطاع [٩١]. بينما أكد الآخر بأنه من الممكن فهم الأساطير العبرية القديمة التى يتضمنها الكتاب المقدس العهد القديم، وذلك إذا ما تم تفسيرها فى ضوء فروع العلوم الجديدة مثل علم فقه اللغة وعلم الأساطير[٩٢].

وأدى التناول الفيلولوجى للغات السامية فيما بعد إلى ظهور نقد الإنجيل، أى التحليل اللغوى النقدى لمتون العهدين القديم والجديد، والذى كان يهدف إلى دراسة السياق التاريخى الحقيقى لنشأة الإنجيل وتوضيحه وكل ماله صلة بأعراف اليهودية والمسيحية . ونذكر هنا واحدا من أبرز ممثلى نقد الإنجيل وهو يوليوس ولهاوزن

(١٨٤٤ – ١٩١٨) الذى قام فى أبحاثه بفصل الشخصيات التاريخية موسى وعيسى عن الشرائع والطقوس والعقائد والأعراف التى ظهرت بعد ذلك بفترة كبيرة ويطلق عليها أتباعهما اليهودية أو المسيحية. وأتاحت مثل هذه النظريات الإطار الفكرى لبحث التطور التاريخى لجميع الديانات أو التدين بهذا الشكل. وفى المقام الأول كان لكل ديانة رجلها المقدس أو رسولها، وفيما بعد فحسب ظهر النظام الدينى الموضح فى شكل عقيدة وكتاب وطقوس وأعراف .

وكان يتم السعى فى ضوء نقد الإنجيل إلى دراسة الشخصية التاريخية لمحمد (ﷺ)، أو المنشأ الأصلى لتعاليمه. وبناء عليه ظهرت منذ أواخر القرن التاسع عشر مطالبات بالمراجعة النقدية لسيرته وأحاديثه، أى التقبل الجاد للنقد التقليدى للأحاديث النبوية، وهذا النقد الذى كان يستند فى الوقت نفسه على الروايات الشفاهية، بالإضافة إلى الروايات المكتوبة، كنموذج متميز للاتصال بالتاريخ. ومن زاوية نقد الإنجيل الخاصة بيوليوس هاوزن، دون معرفة بالخلفية التاريخية والثقافية الحقيقية، دعا أيضا بعض الباحثين المسلمين إلى ضرورة الدراسة النقدية المعرفية للمسلمين [١٣]. وسنتحدث عن هذا أيضا عندما نقوم بتقديم إجناز جولدزيهر المذكور فيما سبق .

ونعود ثانية إلى رينان نظرا لأنه لا يمكن تجاوزه من ناحية عصرنا الحديث . وفى رأيه كانت اللغتان العبرية والعربية فى انحطاط فكرى، وتعدان نوعا من التحريف أو الخروج عن التراث الآرى . وكان لا يمكن دراسة مثل هذه اللغات إلا نموذجًا " لتوقف التطور " ولنقص الروح التقدمية التى تمتلكها الأنظمة اللغوية "الخاصة بنا " . ولذلك فإن رينان يرى اليهود والعرب باعتبارهم الجزء الأكثر دونية من الطبيعة البشرية . وهذا التمييز العنصرى الجديد الذى أدخله رينان من أوسع الأبواب عبر الدراسات الفيلولوجية إلى الثقافة الأوروبية شعر به بأشد ما يكون يهود أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية . ألم يقم هتلر، وقد حرضته بشكل متتابع الصيغ المسيحية القديمة للكراهية، بشن حرب "صليبية علمانية " ضد اليهود بهدف إقامة دولة أوروبية وآرية نقية ؟ ألم تر الأيديولوجية النازية أو الفاشية [١٤] التاريخ على أنه صراع بين " الجنس الآرى " وبين " الساميين "؟ لقد كان الجنس النازى الآرى فى المقدمة فى إطار الثقافة الهندية الأوروبية، وبينما كان الساميون(اليهود والعرب) هم القوة الرئيسية داخل العالم الثقافى الشرق أوسطى .

وكانت الخاصية الأساسية للثقافة الهندية الأوروبية هو نظامها الوثنى فى الاعتقاد. ومن أجل هذا السبب تحديدًا كان النازيون يرون أنفسهم ورثة للوثنية. وكانوا يعتبرون اليهود جنسا معاديا تخلى عن الوثنية بنشره فى العالم فكرة التوحيد .

ويعرض رينان هذا الرمز، الصليب القرنفلى المعقوف، والذى يعالج الأيديولوجية الوثنية النازية – عرضا موجزا على النحو التالى : "السبب الذى من أجله تحامل النازيون أولا وقبل كل شيء على اليهود وتعهدوا بإبادتهم جسديا وروحيا يتألف من أن تعاليم الكتابين المقدسين التوراة والإنجيل تمثل الأسس التى تقوم عليها منظومة الأخلاق المسيحية ".[٩٠]

ويلاحظ أيضا هذا الاعتقاد المريض للنازيين فى كثير من الحركات الفاشية الأخرى. ويقوم اليوم مرة أخرى كثير من الجماعات الفاشية الجديدة بإحياء المعتقدات الوثنية "كديانة للجنس الآرى " ، مع الإعراب عن كراهيتها الخاصة تجاه الديانات المنزلة، أى تجاه الإسلام والمسيحية واليهودية، الديانات التى يسمونها – والشيء بالشيء يذكر– " الأساطير السامية ". وتعمل الجماعات الفاشية على حد سواء أيضا وفى تتبع لنفس المنطق المنحرف، بتسميم العالم الإسلامى على مهل فى محاولة لتطوير نوع جديد من المعاداة للسامية فى شكل " معاداة للعرب" .

وفيما يتعلق بذلك يطرح نفسه علينا السؤال التالى: ألم يبدأ الإنجليز والفرنسيون فى القرن التاسع عشر بالاستيلاء على الأراضى الإسلامية رغم أنه فى ذلك الحين لم يكن هناك مسلمون فى أوروبا ؟ ولماذا قامت فرنسا فى عام ١٨٣٠ بالاستيلاء أو استعمار الجزائر، وقامت بريطانيا فى عام ١٨٣٩ باحتلال عدن، وفيما بعد تونس (فى عام ١٨٨١)، ومصر (فى عام ١٨٨٢)، والسودان (فى عام ١٨٩٨)، وليبيا والمغرب (فى عام ١٩١٢)، ورغم أنهم فى عام ١٩٢٠ وعدوا الدول العربية بأنها ستحصل على استقلالها بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، قام الإنجليز والفرنسيون بتقسيم الشرق الأوسط فيما بينهم على أنه ملك خاص لهم[٩١]. وتؤكد كارن أرمسترونج أنه منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا يربط المسلمون عن حق بين الإمبريالية الغربية والتبشير المسيحى وبين الحروب الصليبية. وفى هذا السياق تسوق الكاتبة المذكورة مثال الجنرال ألنبى الذى بمجرد وصوله إلى القدس فى عام ١٩١٧ أعلن انتهاء الحروب الصليبية، أو مثال القائد الفرنسى الذى بعد

وصول الجيش الفرنسي إلى دمشق ذهب إلى قبر صلاح الدين بالجامع الكبير وهتف وهو يبكى قائلا : " لقد وصلنا يا صلاح الدين ! " [٧٧].

وعضد التبشير المسيحى المستعمرين مع السعى إلى تقوية أسس الثقافة الإسلامية التقليدية فى الدول المحتلة، وفى إطار هذا المعنى تم تحديد دور خاص للجماعات المسيحية، مثل المارونيين فى لبنان . وفى الواقع أعرب المستعمرون تجاه المسلمين عن قسوة وعنف واحتقار يفوق التصور بحجة أنهم ينقلون التقدم إلى الدول المستولى عليها . وشهد لنا بذلك العديد من المؤرخين الغربيين مثل المؤرخ الفرنسى المعاصر م بودريكورت . وأكد المؤرخ المذكور خلال حديثه عن تهدئة الجزائر وعن إجراءات القمع التى تم بها ردع أية مقاومة من جانب أهل البلد هناك، قائلا إن " جنودنا لدى عودتهم من الحملة كانوا يشعرون بالخجل ... لأنه تم إحراق ١٨ ألف شجرة بينما تم قتل عدد كبير من النساء والأطفال والمسنين "[٧٨]. وأثرت مثل هذه الروح الاستعمارية العدوانية تأثيرا جوهريا على اغتراب العالم الإسلامى أو إضفاء الطابع الليبرالى الغربى على الفكر الإسلامى. وكان المفكرون الإسلاميون الليبراليون يكرهون الإمبريالية الغربية، إلا أنهم كانوا يتصورون أن المفكرين أصحاب التوجه الليبرالى فى أوروبا يقفون إلى جانبهم وأنهم بهذا الشكل يعارضون أشخاصا مثل اللورد كرومر المذكور . لقد كانوا متحمسين لأسلوب الحياة الغربية الذى كان ينبغى أن يحل محل الإنجازات الأساسية للثقافة التقليدية. بيد أنه خلال السنوات الخمس عشر الماضية بدأ الحماس الليبرالى الإسلامى يفتر ببطء. وانتشرت المشاعر المعادية للغرب بين الشعوب الإسلامية . وكان أحد الأسباب الرئيسية لاسترداد المسلمين لوعيهم، وقد يقول المؤلفون الغربيون أن السبب فى الانغلاق الخطيرأو فى إعادة اغتراب العالم الإسلامى، هو اكتشاف العداوة والازدراء تجاه النبى والإسلام، والذى كان متجسدا تجسدا عميقا للغاية فى الثقافة الغربية والذى لا يزالون هم يعتبرونه عنصرا للتأثير الهائل على سياسة المجتمع الدولى تجاه الدول الإسلامية فى حقبة ما بعد الاستعمار . وكانت لهذه الروح الاستعمارية والإمبريالية العدوانية فى العدة عقود الماضية، وهى تتلقى التحريض من فكرة المركزية الأوروبية المسيحية، انعكاسات خطيرة على أحوال الشعوب الإسلامية فى العالم وكانت لها تداعيات غاية فى الخطورة على وضع الدول الإسلامية فى العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية. ولفتت النظر إلى هذه الحقيقة رانا قبانى فى مؤلفها "رسالة إلى العالم المسيحى " قائلة :

" هل الوعى الغربى لا يميز ؟ لقد أبدى الغرب تعاطفه تجاه المجاهدين الأفغان والأكثر من ذلك، تم تقديم مساعدات لهم بمعرفة جهاز المخابرات الأمريكى بالضبط كما حدث فى نيكاراجوا، ولكنه لم يبد تعاطفه إزاء المقاتلين المسلمين الذين لم يخوضوا معارك حرب باردة بل أعربوا عن قلقهم بشأن أنفسهم وكما كتبت، فالفلسطينيون بالأراضى المحتلة يلقون حتفهم كل يوم، ويموت ما يقرب من ستمائة شخص وفقا للبيانات الأخيرة، وأصيب بجراح ما يزيد على ثلاثين ألف، ويوجد عشرون ألف سجين بدون محاكمة مسبقة ...أما إسرائيل فمازالت تعتبر فى عيون الغرب دولة ديمقراطية، وتعد الحماية الأمامية للحضارة الغربية. ماذا يمكن وينبغى أن يفكر على وجه الإطلاق شخص من الأشخاص بشأن مثل هذه المعايير المزدوجة ؟"[11]

وأثرت مثل هذه المعايير على ظهور حركات صحوة الروح الدينية ولكن أيضا على ظهور حركات متشددة داخل العالم الإسلامى، وتزامنت مع موجه عريضة من تقلص العلمانية فى بعض المجتمعات، الأمر الذى يعد مؤشرا على ظهور " الأصولية " أو " عودة المقدس ". وهى موجة مصحوبة، كما بينت ذلك ك. أرمسترونج، بظهور التدين الميال إلى القتال فى جميع الأديان الكبرى بالعالم وكان يتم الإعراب عن هذا اللون من التدين فى وعى الأفراد فى كثير من الأحيان فى شكل نضال ضد قوى العصرية الحديثة والاستعمار "السياسى والاقتصادى والثقافى والتكنولوجى العلمى " المعاصر الذى يهدد تهديدا مباشرا أقدس القيم والتميز الروحى الحضارى لكل من الشعوب غير الأوروبية .

ومن الأرجح أنهم على صواب أولئك الذين يعتبرون أن الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفيتى قد تم استبدالها بتلك الحرب ضد الإسلام (أو تم تغيير مكانها)، لا فقط بسبب المصالح الاقتصادية والاستراتيجية وإنما بسبب حيوية الإسلام وقيمه الحضارية والروحية فى أواخر الألفية المسيحية الثانية ومستهل الألفية الثالثة . ويجب على العالم الغربى أن يتحمل المسئولية لظهور المساندين للأشكال المتشددة والصارمة للغاية من التدين، وهى ليست سوى نتيجة لمحاولات السيطرة الروحية والثقافية على الشعوب الإسلامية، وهى مخضبة تماما بالحكايات الخيالية القديمة عن محمد (ﷺ) وعن الأسلوب البدائى لطريقة الحياة الإسلامية التى يعيش بها المسلمون فى رضا منذ عدة قرون . ولذلك فإن رانا قبانى لم تندهش عندما سألها أحد الطلبة الأمريكيين بجامعة جورج

تاون : كم عدد زوجات أبيك؟ وهل تعيشين فى منزل أو فى خيمة وهل تستخدمين الجمل أم السيارة وسيلة للانتقال؟ لقد كانت على معرفة جيدة بأن المسلمين بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية فى الحرب العالمية الأولى كانوا يواجهون كل يوم الاستعمار الأوروبى ومختلف أشكال الإذلال، وأنه بعد ضعف القوة الأوروبية فى الحرب العالمية الثانية تولى فحسب مثل هذا الدور التآلف الأمريكى الإسرائيلى الذى كابد باستمرار أفعاله الفظيعة المسلمون بأنفسهم فى أنحاء العالم ولذلك لا ينبغى التعجب من أن التربية الإسلامية الحديثة تتضمن أيضا جرعة قوية من المعاداة للغرب، أى تتضمن نوعا من الاحتقار تجاه الغرب بسبب عدم معرفته لجوهر الإسلام أو بسبب علاقته المتجاهلة إزاء العالم الإسلامى [١٠٠].

ويرفض اليوم كثير من الشعوب فى العالم الإسلامى الغرب باعتباره شيئا ليس طيبا وليس عادلا وربما رجعيا. وسعى بعض علماء أوروبا الغربية مثل ماكسيم رودينسون وروى ماتاهده ونيكا ر. كيديكا وجيليس كيبل إلى فهم أو سبر غور هذا الأسلوب الإسلامى الجديد للنظر إلى الواقع القاسى للحاضر وبعبارة أخرى، فقد كانوا يسعون إلى سبر غور عناصر " الغضب الإسلامى " والإحساس بالتعرض للخطر فى مواجهة المراكز الكبرى للقوة الغربية . ومحاولة وضع الإسلام فى وضع أكثر راديكالية فى إطار الأحداث المعاصرة ليست مقعمة فحسب بكراهية العالم الغربى تجاه المسلمين . وهذه ظاهرة أشد تعقيدا بدرجة كبيرة ولا يمكن بحثها على وجه التعميم؛ لأنه فى هذا الصدد توجد اختلافات هائلة بين كل دولة من الدول الإسلامية وحتى بين كل منطقة من المناطق وكل مدينة من المدن إلخ... ويعتبر المنظرون المعاصرون أنه من بين الاختلافات المشتركة ما يلى :

١ – فشل الصفوات الحاكمة فى العالم الإسلامى فى إقامة دول ليبرالية ديمقراطية حديثة تتميز فى الواقع بالحياة البرلمانية وحكم القانون.

٢ – تزايد قوة الاتجاهات الرجعية والدوجماتية داخل الفكر الإسلامى.

٣ – مشاكل النمو غير المتكافئ والعادل للدول الإسلامية.

٤ – الغزو السوفيتى لأفغانستان واستغلال الإسلام وقيمه المقدسة كوسائل للنضال ضد السوفيت.

٥ – معاناة الشعوب الإسلامية فى مختلف أجزاء العالم (كشمير، البوسنة، الشيشان إلخ)[١٠١]

وللأسف فقد ظلت نسبتهم أقل أولئك الذين كانوا يسعون بإخلاص وبتعاطف إلى فهم الأزمة الراهنة داخل العالم الإسلامي. وواصل الآخرون، وعددهم أكبر بكثير، دون الإعراب تقريبا ولو عن أقل رغبة فى الفهم، بعدوانية شديدة تعزيز التقاليد القديمة للكراهية وللأحكام المسبقة. وتم دون انقطاع تشكيل آراء نمطية جديدة يجرى عن طريقها الإعراب عن الكراهية المتأصلة والواضحة تجاه الإسلام وأكدت ك. أرمسترونج بأنه فى السبعينيات من القرن الماضى تم ببساطة إمطار الغربيين بوابل من صور حقول النفط الضخمة والشيوخ الأثرياء ثراء فاحشا، وفى الثمانينيات بوابل من صور آيات الله المتعصبين. والأكثر من ذلك، أصبح الإسلام منذ قضية سلمان رشدى هو الدين الذى يعترض كل فكرة خلاقة ويقف فى طريق الحريات الإبداعية، ووفقا لرأى أرمسترونج فلا تعكس أية صورة من هذه الصور الحالة الحقيقية للأمور التى تعد أكثر تعقيدا مما يمكن تصوره للوهلة الأولى [١٠٢].

ومن المؤسف أن آراء أرمسترونج لن توقف الناس فى الغرب عن مواصلة إصدار أحكام غير صحيحة أو غير دقيقة عن الإسلام والمسلمين. وهكذا فقد أكد كونور كروز أوبريان من خلال تحليله للمجتمع الإسلامى "أنه يبدو فى غاية البغض... إنه يعطى انطباعا بأنه بغيض لأنه بالفعل بغيض ومنفر ... والشخص الغربى الذى يزعم أنه معجب بالمجتمع الإسلامى ويظل متمسكا بقيم الحضارة الغربية، إما أنه منافق وإما أنه جاهل كبير وإما أنه الاثنان بدرجة بسيطة[١٠٣]". وفى الخلاصة أكمل هجومه على المسلمين قائلا : "العرب والمجتمع الإسلامى مرضى، بهم مرض منذ فترة طويلة". وكتب المفكر العربى الأفغانى فى القرن الماضى : "كل مسلم مريض، وعلاجه الوحيد هو القرآن . وللأسف، تفاقم المرض بينما كان يتم تناول الدواء[١٠٤]" وأحيت هذه السخرية المفرطة لأوبريان، ربما بلا وعى، أغراض الرؤية القروسطية المسيحية المريضة للإسلام وللمسلمين. وبالطبع، ففى رأى أوبريان جميع المفكرين الأوروبيين مثل أرمسترونج منافقون وجهلة. وأحكام أوبريان المعروضة منذ قليل لا توجد لها نقاط تماس مع خبرة أرمسترونج الذاتية بالقرآن وبتاريخ الإسلام، كما تؤكد هذا هى بنفسها .

ونعود مرة أخرى إلى نفس بدايات تطور تقاليد الدراسات الإسلامية فى أوروبا المسيحية . فقد شرع الباحثون الأوروبيون بتحفيز من الأبحاث الفلسفية أو من مطالب المتخصصين فى الفليولوجيا وعلماء الإنجيل –فى دراسة المؤلفات أو المتون المكتوبة المتاحة أمامهم، والتى تعد على نحو ما ثمرة لرحلات العلماء الأوروبيين إلى الدول العربية الإسلامية وتحتوى على ملاحظات مباشرة عن الإسلام الحى أى الواقعى . وبدأ هذا النشاط الفكرى فى القرن السابع عشر واستمر خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وإلى أيامنا هذه . وفى الواقع امتد اهتمام العقل الأوروربى وحب استطلاعه إلى العالم كله تحت تأثير التجارة وفى القرن التاسع عشر أقام عدد كبير من الأوروبيين والأمريكيين إقامة مؤقتة بمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وينبغى أن نضيف إلى ذلك أيضا الرحلات السياحية المنظمة التى بدأت فى منتصف القرن مع الحجاج إلى الأراضى المقدسة والرحلات إلى وادى النيل.

وللأسف، فلم تكن الدراسات الإسلامية لقرون إلا جزءا ملحقا بالدراسات العبرية والإنجيلية فى الجامعات الأوروبية. ولم يبدأ إلا مع نهاية القرن الماضى تدريس بعض فروع العلوم الإسلامية بشكل منفصل، وبعبارة أدق فى إطار أقسام خاصة للدراسات الإسلامية أولا فى بعض الدول الأوروبية، وبعد ذلك فى أمريكا أيضا وحتى ذلك الحين كانت دراسة الإسلام فى الغالب ثمرة لجهود عدد ضئيل من الأفراد. وفى هذا المضمار من المهم للغاية التنويه إلى قسمين للغة العربية تم إنشاؤهما فى أوائل العصر الحديث (فى القرن السابع عشر)، وهما قسم اللغة العربية فى ليدن وقسم اللغة العربية بالكلية الفرنسية بباريس. وبالإضافة إليهما مع أقسام اللغة العربية بأكسفورد وكامبريدج، ثم مع مجموعة المخطوطات اليدوية التى تم إعدادها من أجل المكتبات الكبيرة ومع ترجماتها وإصداراتها الجادة الأولى – بدأت محاولة الفهم المنظم للمتون الأساسية للإسلام وللتاريخ الإسلامى. وهكذا فإن إدوارد جيبون عند كتابته مؤلفه الجليل " أفول وانهيار الإمبراطورية الرومانية " [١٠٥] كانت متاحة له مجموعة ضخمة من المصادر والمؤلفات العلمية .

* دفعة جديدة فى الدراسات الإسلامية بالغرب

وقد منحت "مدرسة اللغات الشرقية الحية" فى أواخر القرن الثامن عشر حافزا إضافيا للدراسات الإسلامية بفرنسا. وتم إثراء التقاليد الفرنسية الخاصة بالدراسات الإسلامية بكتاب سيلفسترا دى ساكى(١٧٥٨-١٨٣٨) أحد مؤسسى الدراسات العربية والإسلامية الحديثة فى الغرب . وكان واضحا بشكل خاص تأثير ليدن وباريس داخل الدول المتحدثة باللغة الألمانية التى أصبحت مركزا هاما للدراسات الإسلامية فى أوروبا . وقدم العلماء الألمان مساهمة ضخمة فى إثراء تراث الدراسات الإسلامية بأوروبا وهم يقومون بدراسة الإسلام وثقافته من خلال الإطار الفكرى لكبرى فروع العلوم لعصرهم مثل تاريخ الثقافة وفقه اللغة المقارن . وبعبارة أدق، قاموا بربط ناجح بين تطبيق الأساليب النقدية على المتون المقدسة من أجل اكتشاف التطور الأولى للتقاليد الدينية – وبين الأفكار المتعلقة بالدين والتاريخ واللغة التى كانت متداولة فى ألمانيا فى ذلك الحين[١٠٦]. وعن طريق تفسير الحياة والعادات والمعتقدات الخاصة بشعوب آسيا وأفريقيا تم التأثير على تطور علم الإنثروبولوجيا، بينما فى نهاية القرن لعب علم الآثار القديمة دورا غاية فى الأهمية فى دراسة المتون المقدسة أو التراث الدينى، ولذا فإن التعرف على تاريخ الشعوب والدول العربية، وعلى وجه الخصوص مصر والعراق، اقتضى العودة إلى حقبة ما قبل ظهور الإسلام وقد لوحظ بدرجات متفاوتة هذا الإطار الفكرى التاريخى والفيلولوجى لدى تقريبا جميع المفكرين الأوروبيين الذين كانوا يدرسون ظاهرة الإسلام والعالم الإسلامى. ويقع دون شك بين أشهر العلماء هـ . فليشر(١٨٠١– ١٨٨٨ م) تلميذ سيلفسترا دى ساكى،الذى كان يحاضر فى ليبزج لسنوات عديدة، و ت . نولدكه(١٨٣٦– ١٩٣٠ م) الذى زار ليدن فى وقت مبكر وبعد ذلك كان يحاضر فى ستراز بورج[١٠٧].

وكان أضعف وأقل قيمة التقليد الخاص بالدراسات الإسلامية بالجامعات الإنجليزية، ويرجع أن هذا بسبب الوضع الهزيل الذى كانت توجد فيه الجامعات فى بريطانيا بالقرن الثامن عشر . ولم يتم إحياء الاهتمام بالدراسات الإسلامية فى كمبريدج إلا بظهور العالم النحوى المشهور و.وايت (١٨٣٠-١٨٨٩ م) فى أواخر القرن التاسع عشر الذى بعد دراسته فى ليدن تم تعيينه أستاذا للغة العربية . وبه دخلت كمبريدج فى المسار الأساسى الأوروبى للدراسات الإسلامية، واقتدى بأسوته فيما بعد عدد كبير من العلماء مثل

و.روبرتسون سميث (١٨٤٦ – ١٨٩٤ م) و ر. أ. نيكولسون (١٨٦٨ – ١٩٤٥ م) و إ. ج. براون (١٨٦٢–١٩٢٦م) وغيرهم ودخلت الدراسات الإسلامية بجامعة كمبريدج فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحادى والعشرين مرحلة جديدة، أى خارج الإطار الفكرى الأكاديمى للجامعة . وتم الشروع فى بحث الإسلام وتعاليمه بحثا قيّما باعتباره القوة الفكرية والروحية التى يمكنها أن تحل محل القصور العاطفى والفكرى والأخلاقى للأشخاص الذين يعيشون فى ظل ظروف الثقافة المادية والاستهلاكية الحديثة لأوروبا الغربية. وظهر فى تلك الفترة عدد كبير من الباحثين الشباب الذين واصلوا التقاليد الحميدة لترجمة المتون الدينية الإسلامية الأساسية (المصادر) وشرحها مثل تيم ونتر (عبد الحكيم مراد) وجيم موريس... إلخ[١٠٨] .

ولكن فيما يتعلق بجامعة أكسفورد فيمكن القول بأنها كانت فى ذلك الحين منعزلة نسبيا فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية. وظلت على هذه الحال إلى حين ظهور د. س. مارجيلوث (١٨٥٨ – ١٩٤٠ م) الذى كان مثقفا ثقافة فريدة، إلا أنه فيما يتعلق باللغة العربية والعلوم الإسلامية كان عصاميا فى تعليمه لأنه لم يقم بأية اتصالات مع العلماء القدماء الذين كانوا يقومون بأبحاث فى هذا المجال . وتم الإحساس فى فكره بأثر الخيال وربما بالسخرية أيضا، ودفعاه إلى أن يعرض فى كثير من الأحيان نظريات غير قابلة للصمود ومنافية للعقل فى كثير من الأمور. ومع ظهور هـ. أ. ر. جيب (١٨٩٥ – ١٩٧١ م) دخلت أكسفورد فى مرحلة الدراسة الأكثر انتظاما وجدية للإسلام

وتم جزئيا تعويض ما كان ينقص بالجامعات البريطانية وغيرها من الجامعات عن طريق الخبرة التى تم اكتسابها بالرحلات وبالإقامة فى العالم الإسلامى . ونذكر فى هذه المرة إ. و. لانيه (١٨٠١ – ١٨٧٦ م) الذى عاش عدة سنوات بالقاهرة وقام بإعداد موسوعته المعروفة التى لا تزال تشتهر باعتبارها أدق معجم للغة الكلاسيكية، وكذلك كتابه "طباع وعادات المصريين المعاصرين " الذى وصف فيه وصفا دقيقا الأحوال التى كان يعيش فيها سكان القاهرة مع كشفه للقراء عن الصفات المميزة الأساسية للمجتمع المدنى الإسلامى أو ديناميكية الحضارة الإسلامية وحيويتها [١٠٩]. وبنفس الطريقة قضى أيضا ج. فون هامر– بورجستال(١٧٧٤–١٨٥٦م) عدة سنوات فى استانبول كموظف بالسفارة النمساوية وبعد عودته إلى فيينا نشر كتابيه الشهيرين "الإمبراطورية العثمانية"

و "الشعر العربى والتركى والفارسى" اللذين تركا أثرا قويا على جوته وعلى الكتاب الألمانيين المعروفين بذلك العصر .

وانتقلت أيضا العقلانية من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، قرن الرومانسية. وخلق الخيال الرومانسى والمعرفة الظاهرية والسطحية بالإسلام والمسلمين الناجمة عن الرحلات وفترات الإقامة المؤقتة للدراسة فى العالم العربى والإسلامى من جانب الباحثين الأوروبيين – خلق رؤية للمشرق على أنه ظاهرة غامضة وجذابة ومثيرة للخطر، وعلى أنه مهد للمعجزات والأساطير التى بشكلها هذا عملت على إثارة تطور الفن بأكمله. وأصبحت ترجمات ألف ليلة وليلة جزءا لا يتجزأ من التراث الغربى . ووجدت مكانا هاما فى الأدب الأوروبى الصور من " ألف ليلة وليلة " ومن الكتب الأخرى، على سبيل المثال فى قصيدة جوته "الديوان الغربى " أو فى " التعويذة " التى قدم فيها والتر سكوت صلاح الدين تمثالا لفروسية القرون الوسطى .

وكان هائلا تأثير الموضوعات الإسلامية على الفن المرئى أيضا . وبدأت الموتيفات الإسلامية فى الظهور على نقوش بعض المبانى، بينما قام بتطبيق الأسلوب " الشرقى " فى رسوماته عدد كبير من الفنانين أو الرسامين مثل إنجرس و ديلاكروا . وظهرت مرة أخرى صور معينة فى أعمالهم : الفارس العربى كبطل همجى، ألوان من الجمال الفاتن للحريم، سحر السوق .. إلخ . بيد أن ما يميز مثل هذا اللون من الأعمال هو نوع من أساطير الشرق الطافية بحرية ولا تستنبط فحسب من الأحكام المسبقة الشعبية والمعاصرة، بل أيضا مما أسماه فيكو(*) خيال الشعوب والعلماء . ولفت إدوارد سعيد الانتباه هنا إلى المضمون السياسى لهذا المحتوى مثل ذلك الذى ظهر فى القرن التاسع عشر وخاصة فى بريطانيا العظمى وفرنسا، نظرا لأن الدول المذكورة كانت هى المستعمر الأساسى للدول الإسلامية .

(*) جيامبا تيستا فيكو (١٦٦٨–١٧٤٤) فيلسوف وسياسى إيطالى، وبليغ ومؤرخ ورجل قانون. ناقد للعقلانية الحديثة ومدافع عن العصور الكلاسيكية القديمة . تتماثل أفكاره عن الأساطير وعن الشعوب مع أفكار الكاتب إدوارد سعيد. (المترجم)

* تفسير الإسلام لخدمة الاستعمار الأوروبى

وكان ينبغى إيجاد نوع من التبرير لكى تتم إجازة الشرعية وإضفاؤها على استعمار الشعوب الإسلامية. وكان من السهل إيجاد مثل هذا التبرير فى الموقف الشيطانى المسيحى القديم تجاه الإسلام وتجاه محمد ﷺ. ومن جيل إلى جيل كان الكتاب ينشرون الأقاصيص القديمة عن رسول الإسلام ﷺ بحيث إنه أصبح من المستحيل فكريا فى الغرب فهم الإسلام بأية مصطلحات أخرى سوى بتلك المصطلحات التى تتبع مثل هذه التقاليد المريضة بجنون العظمة والمتشبعة بالعداء . وكانت هذه الصورة الساخرة للإسلام فى المقام الأول ثمرة للأيديولوجية الكنسية المسيحية التى كانت تبث سمومها فيما بعد أيضا من خلال ما يسمى بالأدب الأوروبى العلمانى أو الدنيوى . ومثل هذا الحكم المسبق كان قويا لدرجة أنه حتى أولئك العلماء والمتخصصين فى علم اللغة والرحالة المسمين بالمستشرقين الذين كانوا خلال القرنين أو الثلاثة قرون الماضية يسعون إلى دراسة المجتمع الإسلامى – كانوا هم أنفسهم فى كثير من الأحيان ضحايا للمرآة المعوجة لهذا التقليد (١١٠) . ولكن إذا كان المعترضون الأوائل على الإسلام يتحدثون عن جهل فقد كان المستشرقون يعرفون فى أحوال كثيرة جدا كيفية استغلال معلوماتهم السطحية والخاطئة عن القرآن وعن التاريخ الإسلامى؛ لكى يدعموا مرة أخرى الأساطير القديمة المحتوية على نغمة إنكار . ومن الطريف أن ثلاث حكايات أو أساطير تلخص بشكل جوهرى نظرة الغرب إلى شخصية رسول الإسلام ولا يوجد تقريبا كتاب واحد عن محمد ﷺ مكتوب فى الغرب دون أن يتضمنها .

وتتعلق الحكاية الأولى تعلقا مباشرا بمحمد ﷺ. وقد ذكرنا أنه كان يتم تقديم رسول الإسلام على أنه شخص أمى طموح أخذ المعارف الأساسية لديانته من الراهب الإريانى (بحيرا)، صانعا بذلك " أضحوكة من الدين "؛ حيث إن تلك الجوانب الطيبة فيه مأخوذة حرفيا من المسيحية، بينما تلك الجوانب السيئة هى ثمرة لخياله الشخصى .

وتتعلق الحكاية الثانية، وهو ما أشرنا إليه من قبل، بابنه بالتبنى زيد وزوجه زينب. فلم تكن زينب تحب زيدا، ولم تستطع مواصلة الحياة معه، وتطلقت منه وبعد انقضاء فترة العدة (الفترة الزمنية اللازمة للتأكد من حمل الزوجة من عدمه من أجل إثبات الأبوة) تزوج الرسول منها . ووفقا للتعاليم الإسلامية فقد أراد الله بهذا الصنيع عن طريق محمد

ﷺ باعتباره شخصا ثقة لا جدال عليه، أن يلغى بشكل منظم العادة التى بمقتضاها لم يكن بإمكان الأب بالتبنى التزوج من زوجة ابنه بالتبنى إذا ما تطلقت منه طلاقا شرعيا، وفيما سبق كان يتم تقبل هذه العلاقة بين الابن بالتبنى والأب بالتبنى على أنها مساوية لعلاقة الدم (العلاقة بين الأب والابن الحقيقيين) . وأراد النبى بهذا الصنيع أن يبين تبديل السابقة السالفة بعادة جديدة تتوافق مع الفكرة القرآنية " التوحيد ". وعلى وجه العموم فقد استبدل الرسول بالعديد من الأمور السابقة من حياة ما قبل الإسلام أمورًا جديدة وألغى بعض السوابق تماما، بينما قام فحسب بتكييف بعضها وفقا للصورة القرآنية للعالم والكون. ووفقا للرواية الاستشراقية لهذا التقليد، فنظرا لإعجاب محمد بزينب فقد فعل كل شيء من أجل فسخ زواجهما وبعد ذلك يتزوجها . وفضلا عن ذلك فقد اجتهد أيضا المستشرقون فى التدليل عن طريق تعدد زوجاته على الشهوانية المزعومة للرسول وعلى سجيته المرتبطة بالمتعة. ولذا تم وسم الإسلام فى أحيان كثيرة فى الكتب بأنه دين أخلاقه متساهلة أو هينة. ولم تكن لدى الكتاب المسيحيين، رغم أنهم كانوا يعرفون ذلك معرفة جيدة، الرغبة ولا القدرة لأن يقولوا لأتباع العقيدة المسيحية كيف أن الحياة العائلية والزوجية والجنسية والحياة الأخلاقية للمسلمين بوجه عام منظمة تنظيما تشريعيا دقيقا بالقواعد التى تبين الإرادة غير المتغيرة للمشرع ولخالق الكون . وبعبارة أخرى، فالحياة الجنسية للمسلمين ليست ثمرة للتقدير الحر للرسول ولا لأى مسلم آخر، كما كان يعتقد فى أوروبا القروسطية(١١١).

والحكاية الثالثة عن محمد ﷺ التى احتلت فى أواخر القرن الماضى مرة أخرى مكانا ملحوظا فى الكتب الأوروبية مع ظهور سلمان رشدى، هى الأسطورة المتعلقة بما يسمى " بآيات شيطانية ". وحينما بدأ محمد ﷺ رسالته فى مكة فى حوالى عام ٦١٠ م كانت مهمته الأساسية هى إدانة وثنية العرب قبل الإسلام وإعلان الإيمان بإله واحد. ولم تبد الدعوة إلى الإيمان بإله واحد مقبولة نظرا لأن أهل مكة كانوا يحققون جزءا كبيرا من مواردهم عن طريق الحجاج الذين كانوا يأتون لكى يبجلوا الآلهة والإلهات الوثنية الموضوعة فى الكعبة التى أصبحت منذ ذلك الحين المكان الرئيسى لعبادة الإله الواحد. ولا نرى فى هذا شيئا محل خلاف، إلا أن الجزء الآخر مغرض على الأقل . فيقال هناك أنه بعد ذلك بعدة سنوات أعاد الاعتبار لثلاث من الآلهة مع التعليل بأنها، على الرغم من ذلك، لها قدرة وسيطرة .

والأغلبية العظمى من مفسرى القرآن ترفض الادعاءات بأن الرسول أعاد تقديس الإلهات الوثنية وبأنه توجد أية آثار عن ظهور ما يسمى بالآيات الشيطانية فى أى مكان بالقرآن. ومن الأرجح أنه طرح مثل هذه الاتهامات الزرادشتيون الذين اعتنقوا الإسلام من أجل تقويضه من الداخل، وعلى الأخص تقويض مبادئه الأساسية المتعلقة بالتوحيد . ومواقف المفسرين المسلمين لم تمنع المستشرقين من قبول الأسطورة على أساس الدليل بأن محمدا ﷺ كان فقيرا وجائعا ومناورا بلا مبادئ، وكان مستعدا من أجل الحقوق المكتسبة فى مكة للتخلى عن عقيدته الأساسية بشأن الإله الواحد. وبالطبع تشتمل كذلك على مثل هذه الآراء رواية سلمان رشدى التى جرى فيها تصوير محمد ﷺ على أنه رجل أعمال رأى فى عملية إعادة تقديس الإلهات الوثنية فرصة ممتازة لإحراز ثروة مادية شخصية . وليس هناك أدنى شك فى أن التاريخ المديد للافتراء على رسول الإسلام والسخرية منه، وهو الأمر الذى لقى رعاية من الآباء الكنسيين والفرسان الصليبيين وعلماء اللاهوت والرحالة المستشرقين وكتاب القصص المعاصرين، كان بذاته سببا كافيا للافتقار المسيحى لثقافة الحوار لعدة قرون أو الافتقار لثقافة التسامح [١١٢].

وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان يتم السعى إلى تبرير استعمار الشعوب الإسلامية عن طريق أفكار عقلانية خالصة. ومكتوب فى كتاب " فلسفة التاريخ " لهيجل أن العرب أو المسلمين ينتمون إلى الماضى (لقد أنهوا مهمتهم بتسليم التراث الفلسفى الإغريقى إلى الآخرين)، وهم فى منظور علم الفيلولوجيا المقارن غير أكفاء(بسبب رمزية اللغات السامية أو خلوها من المفاهيم) بالنسبة للعقلانية ولأكبر آماد التطور الحضارى الذى بدأ مع الآريين . وكان من الممكن أيضا لتفسيرات معينة لنظرية النشوء لداروين أن تبرر سيطرتهم على الشعوب الإسلامية. وقد أدخل تشارلز داروين (١٨٠٩ – ١٨٨٢ م) فى الثقافة الأوروبية " الأسطورة الخاصة بالنشوء"، وهى ميراث الوثنية السومارية والإغريقية، وذلك بمؤلفه "أصل الجنس البشري" الصادر فى عام ١٨٥٩ . وفى هذا الكتاب الذى يفتح مرحلة جديدة فى نطاق العلم الحديث، وكذلك فى كتاب " أصل الإنسان " (فى عام ١٨٧١ م) بحث مفاهيم وثنية معينة كانت قد توارت فى أوروبا فى الوقت الذى كانت فيه المسيحية هى القوة الاجتماعية المسيطرة ، مع تبريرها فى الوقت الراهن بحجة العلم وحرك كوبرنيك البشرية من مركز الكون، وأثار كل من ديكارت وكانت اغتراب الناس عن العالم الجسدى، وأوحى داروين فى الوقت الحالى بأنهم ببساطة كانوا حيوانات. فلم

يتم خلقهم خلقا خاصا من جانب الله، بل تطوروا مثل كل شيء آخر. ومن الطبيعي أنه في عملية الخلق في العالم لم يكن هناك مكان لله .

وبعد صدور كتاب " أصل الجنس البشري " تم إلى حد ما إخماد ردود الفعل الدينية. وتم الإعراب في السنوات العدة التالية عن ردود فعل من جانب المفكرين في مجال الدين في شكل نقد عنيف للإنجيل وللكتب المقدسة بوجه عام وأكد رجال الدين البريطانيون في مجلة " مقالات وعروض نقدية " أن الكتب المقدسة ليست لها أية معاملة خاصة، ولابد أن تتعرض لنفس النقد القاسي مثل أي متن آخر[١١٣] . ونجمت عن مثل هذا التناول "لاعلمية" و "لا تاريخية " الكتب الإلهية المنزلة، ومن أجل هذا السبب لا يمكن فهم مضمونها فهما حرفيا. ولكن مع اكتشاف أو الإعلان عن استحالة قراءة الإنجيل بالمعنى الأدبي الكامل، فيمكن أيضا " للانتقاد الشديد " أن يضمن توازنا صحيا للاتجاه المتنامي بخلق الدين " العلمي " المسيحي الحديث . وبناء على ذلك تحدث عملية " علمنة " الدين أو إحداث تناسق بين مضامين الكتب المقدسة وبين إنجازات العلم الحديث. وهكذا، على سبيل المثال، حاول الصديق والزميل الأمريكي لداروين آساجراي (١٨١٠ – ١٨٨٨ م) تحقيق توافق بين مبدأ الانتقاء الطبيعي وبين القراءة الحرفية لأول كتاب إنجيلي عن الخلق (سفر التكوين) . واتضحت عملية القراءة العلمية لمحتويات الكتب المقدسة في أواخر القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين. وتم الإحساس كذلك بانعكاسات مثل هذه النظريات على الفكر الديني أو اللاهوتي لمفكرينا بالبوسنة والهرسك. . وبالرغم من أن داروين لم يكن يهدف إلى ذلك، فإن صدور كتاب " أصل الجنس البشري أدى إلى مجابهات أو مناوشات بين الدين والعلم، ولكن لابد من الاعتراف بأن المناوشات لم يبدأها المفكرون في مجال الدين بل بدأها العلمانيون العدوانيون . وقام توماس هـ . هكسلي (١٨٢٥ – ١٨٩٥) في إنجلترا، وفي أوروبا كارل فوجت (١٨١٧ – ١٨٩٥م) ولودويج بوشنر (١٨٢٤ – ١٨٩٩ م) وجاكوب مولسكوت (١٨٢٢ – ١٨٩٣) وإرنست هيكل (١٨٣٤ – ١٩١٩) بإشاعة نظرية داروين مع التأكيد بأن الدين والعلم غير مرتبطين أو لا يوجد شيء مشترك بينهما. وكانوا، في الحقيقة، يبشرون أو يعلنون قيام حرب صليبية ضد الدين، أو بعبارة أفضل كانوا يخلقون حالة نفسية قوية معادية لرجال الدين داخل الثقافة الأوروبية للقرنين التاسع عشر والعشرين[١١٤]. وبلغت هذه العملية أوجها مع فردريك نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠م) وإصداره كتابه " وفاة الإله " وهو يعرض

حكاية[١١٥] عن مجنون ذاهب إلى السوق وهو يهرول صائحا: أنا أبحث عن الإله !" ولما سأله متفرج عما إذا كان بإمكانه أن يتخيل أن الإله قد هرب، نظر إليه المجنون نظرة حادة بعينيه وسأل قائلا : إلى أين ذهب الإله ؟ "لقد قتلناه – أنت وأنا ! نحن كلنا قتلته !" وإذا نظرنا فى الحقيقة فقد كان نيتشه على حق . لقد كانت معانى المقدس قد تلاشت (ماتت) بلا هوادة بدون الأسطورة والتقديس والطقوس والصلاة. وينبغى، بالطبع، التأكيد على أن نيتشه قد كتب مؤلفه فى الوقت الذى كان فيه التعضيد النشط للحداثة قد أخذ يتخلى عن مكانه لخوف ولفزع يعجز البيان عن وصفهما. وانعكس شىء كهذا لا فحسب على المسيحيين الأوروبيين بل وعلى اليهود والمسلمين، الذين كانوا متورطين أيضا فى عملية التحديث وأصابتهم بالارتباك على حد سواء [١١٦].

ونعود فى النهاية مرة أخرى إلى داروين ونظريته الخاصة بالنشوء. وبغض النظر عن البيئة التاريخية والثقافية لنشأته فإن داروين فى كتابه " أصل الإنسان " لفت النظر إلى فكرة عنصرية بأن الأشخاص الأوروبيين البيض أرفع منزلة بالنسبة لأجناس مثل الأفريقيين والآسيويين والأتراك (المسلمين) وأنهم وهم على هذا النحو لهم الحق الطبيعى فى أن يحكموهم [١١٧] . ولكن ليس حكمهم فحسب بل " وتولى رعايتهم "، ولذلك فإنه تم فى المكاتبات السياسية إدخال تعبير " عبء أو حمل الرجل الأبيض " المبين فى هدف المسئولية المزعومة عن مساعدة الضحايا والضعفاء . وتمثل الأموال التى تم جمعها فى أوروبا و أمريكا من أجل ضحايا الحرب الأهلية اللبنانية فى عام ١٨٦٠ أول نماذج للتبرعات الدولية المنظمة التى تطورت فى العقود التالية عن طريق المؤسسات باعتبارها اليد الممتدة لأيدولوجية الاستعمار والعنصرية والتمييز العنصرى والأشكال الأخرى للاستغلال أو لحرمان الأفراد من حقوقهم الإنسانية الأساسية . ويبدى هذا بجلاء اليوم " سادة الحرب " المعاصرون فى كثير من أنحاء العالم وبالطبع سيكون من المهم هنا إجراء بحث أكثر شمولا عن مشكلة مهمة ودور الداروينية فى ظهور المعاداة للاكليركية أو الخلاف بين الشعور القومى المتنامى لدى الشعوب فى الدول الحديثة وبين الغايات الدولية المسيحية . ولن نبحث هنا هذا الأمر نظرا لأن شيئا كهذا يتجاوز أطر الموضوع المطروح [١١٨].

وفى مثل هذه البيئة المحيطة كان أشخاص نادرون فحسب، مثل جوته، بمقدورهم فى خيالاتهم أن يؤكدوا أنه "لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب"(١١٩)، وأن فكرة المساواة بين الأفراد وجدت على نحو محدد موضعها فى العلم المعاصر، وذلك لأنه فى أواخر القرن التاسع عشر ازدادت سيطرة المتنبئين (ر. كيبلنج) باستحالة التعايش بين الشرق والغرب، نظرا لأن الشرق ينتمى بلا ريب إلى علم الآثار التاريخية بينما الغرب هو الوحيد الذى يفتح الآفاق للتنمية الشاملة للعالم (١٢٠). وبنقل هذا الكلام إلى سياق موضوعنا فإنه يعنى أن الإسلام كان الأول الذى حفز على تحقيق تقدم تاريخى هام وفقا لمضامين وغايات مهمته العالمية، بينما كانت الحضارة الغربية الحديثة هى الأولى التى أصبحت حضارة عامة أو كوكبية . والحضارة الغربية متسيدة ومن هنا ينبغى بالضرورة أن تحدد معاييرها الروحية و الثقافية المضامين الروحية والثقافية للشعوب غير الأوروبية . وكتب، على سبيل المثال، برنارد لويس فى دراسته بعنوان "الغرب والشرق الأوسط" (١٢١) عن مبررات الاستعمار الثقافى والحضارى لشعوب الشرق الأوسط . وبدأ دراسته بملاحظات المؤرخ العثمانى سيلانيكى مصطفى أفندى (فى عام ١٥٩٣) عن قدوم السفير الإنجليزى إلى استانبول . ويقول لويس أن المؤرخ المذكور لم يهتم بالسفير وإنما بالباخرة التى رست به فى ميناء استانبول . ولم يخف سيلانيكى دهشته بينما كان يسجل انطباعاته قائلا:" لم تصل بعد إلى ميناء استانبول مثل هذه الباخرة. لقد قطعت ٣٧٠٠ ميل وكانت تحمل، بالإضافة إلى الأسلحة الأخرى، حوالى ثلاثة وثمانين مدفعا ... ولم يكن من الممكن رؤية ولا تسجيل شىء كهذا فى ذلك الحين(١٢٢) وكانت الباخرة التى رست فى ميناء استانبول بالنسبة للويس مثالا مبكرا للاستعراض الغربى للقوة وللتطور الحر والتقدم الذى نجم عنه تأسيس الشركات الكبرى للبواخر والتجارة والبنوك فى دول الشرق الأوسط شروعا فى عملية تحديث المجتمعات هناك . ومن تحليلات لويس يتم الحصول على انطباع بأن الشعوب الإسلامية قبلت "بترحيب" منجزات الحضارة التكنولوجية والعلمية الغربية مع تسليم نفسها بأيديها إلى سادتها الجدد . ووفقا لرأى لويس فقد فهم كمال أتاتورك أفضل فهم المعانى المجازية لقدوم الباخرة البريطانية . لقد رأى فى ذلك، من بين ما رآه، ضرورة إلغاء الحريم وإعادة الحقوق إلى المرأة المسلوبة حقوقها حتى ذلك الحين فى المجتمعات الإسلامية... إلخ، بإيجاز رأى ضرورة التحديث الشامل للمجتمع التركى. ويقول أتاتورك أنه من أجل الإبحار بمثل هذه الباخرة من اللازم

" السير بخطوات متوازية مع العالم الحديث، ولكن لن نفلح فى هذا السير المتوازى إذا قمنا بتحديث نصف سكاننا فحسب[١٢٣]" (بدون النصف النسائى الآخر). وللأسف، لم يفكر كمال أتاتورك، بالرغم من كل الجوانب الإيجابية لعملية التطور الحديث لجمهورية تركيا، فى أن الباخرة المذكورة من القرن السادس عشر كان من الممكن أن تكون مقدمة للإمبريالية الثقافية والاقتصادية فى القرن العشرين، فمن على متن هذه الباخرة جرت معاقبة الشعوب الإسلامية عن طريق الصواريخ العابرة بسبب الرجعية والأصولية الدينية، فقط لأنها من أجل حفاظها على وطنها الروحى رفعت صوتها ضد هجوم الأزمة العامة للفكر الأصيل أو أزمة روحانية العالم المعاصر[١٢٤] .

* الاستشراق الكاثوليكى الحديث

وجنبا إلى جنب مع استعمار الشعوب الإسلامية تطور داخل الكنيسة الكاثوليكية فى القرن التاسع عشر "الاستشراق المسيحى " القائم فى أغلب الأحيان على وجهات النظر اللاهوتية الضيقة والمتشائمة للغاية بشأن الأديان الأخرى، وخاصة بالنسبة للإسلام والمسلمين، مع إبراز- على نحو خاص- أخلاقياته المنحرفة (تعدد الزوجات[١٢٥] وأخطاءه العقائدية التى لا تغتفر وطبيعته التوفيقية بين المعتقدات وعلاقته المؤمنة بالقضاء والقدر تجاه العالم، وسموه غير القادر على تشييد قيم حضارية أكثر أهمية، ولذلك ينبغى أن تتعرض لإصلاحات جادة . وفى هذا الإطار سيكون كافيا التنويه إلى اليسوعى الكاثوليكى هنرى لامانس الذى فى تقبله للإسلام احتذى بوجهات نظر أسلافه أمثال كلينارد وماراتسى وريتشارد سيمون وغيرهم

وهنرى لامنس مولود فى جنت (بيلجيكا) فى الأول من يوليو من عام ١٨٦٢ م فى عائلة كاثوليكية وهبت الكنيسة اثنين من اليسوعيين. ونظرا لأن أحدهما بقى فى أوروبا فقد انضم هنرى الصغير إلى الجمعية الكاثوليكية فى بيروت . وبعد إقامته للدراسة فى بيروت تم إرساله إلى الجزيرة العربية لكى يبدأ فترة رهبنته فى الثالث والعشرين من يوليو فى عام ١٨٨٨ وبعد ثمانية أعوام أعلن انسحابه مكرسا نفسه مرة أخرى للدراسات، وفى هذه المرة فى مجال علم اللغة. وعلاوة على اللغتين اللاتينية واليونانية فقد اكتسب

معرفة ممتازة باللغة العربية، وعلى وجه الخصوص باللهجة السورية. وكانت معرفته الممتازة باللغة العربية سببا كافيا لأن يتم تعيينه محاضرا للغة العربية بجامعة بيروت حيث أصدر قاموسه الخاص أيضا (١٣٦) .

وأقام هنرى لامنس فى الفترة ما بين عام ١٨٩١ وعام ١٨٩٧ فى أوروبا؛ حيث تعلم اللغات الإنجليزية والألمانية والإيطالية. وفى هذه السنوات بدأ على وجه التقريب اهتمامه بتاريخ الإسلام الذى قدمه فيما بعد فى إصدارات عن الجزيرة العربية قبل الإسلام وعن العصر الأموى من تطور الدولة الإسلامية . إلا أنه أثبت نفسه كعالم بعد اشتغاله فى كلية الاستشراق فى عام ١٩٠٧ وبدأت مؤلفاته عن السيرة النبوية، وهى تحديدًا الأكثر أهمية بالنسبة لنا هنا، فى السنوات الأولى لاشتغاله فى هذه المؤسسة للبحث العلمى، وفيما بعد فى هذه الفترة ما بين عامى ١٩١١ و ١٩١٢ واشتغاله فى المعهد الإنجيلى بروما. وبعد الحرب العالمية الأولى، أى بعد فرض الانتداب الفرنسى على سوريا ولبنان، قام من أجل احتياجات النظام الجديد بإعداد مؤلفاته عن بعض جوانب العلوم الإسلامية وعن المسلمين السوريين . ولذا قدمه يواقيم مبارك على أنه شخصية تجمعت فيها " من يمن الطالع "مهن العالم والمبشر والمناضل والمدافع عن سياسة معينة تماما. ووجد فيه الاستشراق المسيحى أو بعبارة أفضل الاستشراق الكاثوليكى المرتبط بالوجود الأوروبى بالمشرق– أقوى سند أو أكثر الموجهين الممكنين ملائمة (١٣٧).

وعلى حذو المنهج النقدى لجولدزيهر الذى يرى أن الأحاديث النبوية من ابتداع أجيال المسلمين فى العصرين الأموى والعباسى – سعى لامنس إلى إنكار كل قيمة أى صحة للسيرة النبوية التقليدية لابن إسحاق وابن هشام، السيرة النبوية التى بالإضافة إلى الأحاديث النبوية تمثل بالنسبة للمسلمين سبيلا من أشد السبل أهمية وأكثرها أصالة لمعرفة شخصية محمد ﷺ رسولا وإنسانا . وقد حفز جهوده النقدية ظهور السير النبوية التقليدية فى الدوائر العلمية الأوروبية للقرن التاسع عشر(١٣٨) وحتى ذلك الحين كان النقد الأوروبى يستند فى الغالب إلى كتاب أبى الفداء، الأمير السورى الذى عاش بعد وفاة محمد ﷺ بسبعة قرون وقدم للقراء بعض الإفادات عن مضمون ترجمات الحياة التقليدية القديمة المذكورة وطبيعتها، وتمثل ترجمته لحياة محمد ﷺ، مثل الأجزاء الأخرى من مؤلفه، نسخة طبق الأصل من أقوال المؤرخ العربى المتقدم ابن الأثير (المتوفى فى

عام ١٢٣٣) . وكان للجيل الأول من العلماء الغربيين الذى انشغل بالسيرة النبوية لابن إسحاق – علاقة إيجابية نسبيا تجاهها ومع اعتراضهم على الصفحات التى يتم فيها، وفقا لمعايير التاريخ العلمى الحديث، عرض أساطير معينة وأمور عجيبة من حياته قبل البعثة، فقد كانوا على استعداد لتقبل باقى المحتوى الذى يتحدث بالتفصيل عن حياة محمد ﷺ وعمله ، ولذا فكما أبرزنا من قبل، أكد رينان الشهير " أن المسيرة الحياتية لمؤسس الإسلام معروفة بالنسبة لنا معرفة جيدة على حد سواء مثل حياة المصلحين من القرن السادس عشر "(١٢٩).

ودون الدخول فى نواياه الحقيقية فإن إرنست رينان أراد بذلك القول بأن المسلمين، خلافا للديانات والتقاليد الدينية الأخرى التى كانت قد ظهرت وانتهت فى غموض، يكرسون– عن حق – التبجيل الواجب للشخصية التاريخية لمحمدﷺ، وذلك لأنه وهب اهتماما متساويا لما وراء التاريخ وللتاريخ، وبعبارة أدق لأنه طبق التعاليم الإلهية فى الحياة وحولها إلى ثقافة. وخلافا – على سبيل المثال – للمسيح عيسى الذى تم السعى انطلاقا من روحانياته إلى إجراء مراجعة لمسيرة حياة محمد ﷺ كان الكتاب المسيحيون يهتمون بإبراز الحياة الروحية لمؤسس ديانتهم أكثرمن إبرازهم لحياته الدنيوية بينما كان بمقدور أتباع محمد ﷺ اتباع سنته فى مسائل العقيدة وكذلك فى أمور الحياة الدنيوية . ولذا فإن الممارسة من جانب الرسول محمدﷺ - كما أبدى و. شيتيك ملاحظة طيبة بهذا الشأن – كانت لها وظيفة تكاملية لا غنى عنها فى التطور الحضارى والثقافى للعالم الإسلامى.

وبالنسبة للتطبيق الدينى الإسلامى فمحمدﷺ هام أهمية فريدة، أهمية ضرورية تقريبا، وأهميته مستنبطة من علاقته المشتركة مع القرآن، ومن أجل هذا فإنه لا يمكن أن يدرك خضوعه للقرآن الباحثون الذين يتأملون الإسلام انطلاقا من الروحانية المسيحية (مثل رينان)؛ حيث تلعب فيها الأقوال الإنجيلية عن المسيح دورا أكثر أهمية. ومن أجل هذا تحديدًا أبدى إ. بيترس ملاحظة طيبة بقوله " لا يمكن للمسيحى ألا يدرس دراسة كاملة كتاب البشرى للمسيح نظرا لأن الحياة المقدسة أو المباركة للمسيح منزلة فيه، ويقرأ المسلمون حياة الرسول محمدﷺ ببساطة على أنه عمل من أعمال العبادة: الرسالة الموجودة أو الساكنة فى مكان آخر" .

وبسبب أهميته الفريدة بوصفه نموذجا أصليا للطبيعة البشرية الكاملة وهو السبب الذى من أجله حمل لقب أشرف المخلوقات، أفرد المسلمون اهتماما خاصا بشخصيته التاريخية وجمعوا أقواله، ومن أحاديثه النبوية نشأت أول ترجمات الحياة (السير)، وبدأ بذلك فى الواقع أيضا التاريخ الإسلامى المكتوب، ومنها نشأة المؤلفات التى تبحث الشجرة العائلية للرسول ﷺ(سلسلة النسب). ونجد فى جميع هذه المصادر أدق تفاصيل حياته – وهى بالنسبة للباحث المسيحى مملة وغير ضرورية قليلا – بدءا من الطهارة الشخصية وأساليب التغذية والسكن والملبس، والعلاقة بدواب الركوب وخيول الحرب، والعلاقة تجاه رفاق السفر وتجاه سلاحه الشخصى ونحو الأطفال والأصدقاء والنساء والأقارب وهى تفصيلات تقدم محمدا ﷺعلى أنه رسول لا فحسب للدين بل وعلى أنه رجل ثقافة وحضارة. وهذا الجانب الثقافى والاستثنائى لشخصيته التاريخية هو الأكثر أهمية فى هذه الدراسات ومن أجل هذا تحديدًا لم يتمكن الباحثون المسيحيون الغربيون من فهم المعانى الروحية لتجربة الرسول ودوره بوصفه نموذجا أصليا للحياة الروحية والدينية، أو الحياة المجتمعية والاجتماعية فى الإسلام وقاموا بشكل خاطئ منهجيا بقصر دوره على المستوى الروحى أو – فى هذه الحال – على المستوى الدنيوى. وهو لم يكن رجل عقل فحسب مثل العقلانيين والإيمانيين الأوروبيين المعاصرين، يميل إلى التقسيم والتجزأة، بل هو رجل فكر أيضا، ووفقا لطبيعته الأصلية فهو يجمع ويحشد ويؤلف ويدمج ويسعى إلى ذلك الذى لا يتجزأ، إلى الكامل، إلى الكل أو الواحد الأحد . وقد قال طاغور وهو يتحدث عن الهند بوصفها نموذجًا للمشرق، إن روح الثقافة محاطة بأسوار المدن، أى إن كل المنجزات العملية والروحية مخضبة بفكرة الحدود والتحصين ورسم الفواصل: الإنسان والعلم والعالم والشعوب والثقافة... إلخ، وذلك لأنه لا يوجد إحساس بالمجموع الكلى، الأمر الذى يعد سمة مميزة للثقافة الإسلامية وبالنسبة للتقاليد الثقافية للمشرق إلى حد ما. وكشف ببراعة عن هذا التميز للثقافة الإسلامية من خلال التقبل الفلسفى والأدبى " لألف ليلة وليلة" وقام الكاتب جواد قرة حسن بتحليله فى مقدمته للكتاب المذكور الصادر عن إيرون تحت عنوان " ألف ليلة و ليلة بالغرب ".

والحديقة بوصفها مكانا رئيسيا يجرى فيه الحدث هى رمز للقداسة (للحرمة) والوحدة الكاملة الموجه إليها الإنسان فى حياته . وتتيح الحديقة التقاء عالمين، ذلك العالم الخفى وذلك العالم المرئى، أى الميدان رمزا للازدواجية أو لانشطار الإنسان الغربى، أى

اغتراب الإنسان عن أصله الروحى، عن الكل الذى يكتسب فيه استقلاله وشخصيته . إنه مكان المصاحبة واللقاءات الاجتماعية لمخلوقات من جنس واحد، بينما الحديقة مكان لجميع ألوان المصاحبة ومكان لجميع الأنواع الممكنة من اللقاءات، إنه " مكان التلاقى على هذا النحو ".

وهذا الإحساس بالوحدة الكاملة التى لا تنقسم، الإحساس بتلك الشمولية الذى فقده المفكرون فى الثقافة الغربية منذ فترة طويلة، الإحساس لا فحسب بما وراء التاريخ وإنما بالتاريخ أيضا، حققه رسول الإسلام فى نموذج معروف للتعايش، وبالتالى فى ثقافة وحضارة إسلاميتين معروفتين. وعلى مستوى المسئولية التاريخية أو على مستوى الفعالية الحضارية والثقافية، فقد تضمنت حياته عبر التاريخ الإسلامى – وبعد إجراء جميع التغيرات اللازمة – أن المسلمين على شواطئ المحيط الأطلنطى وفى البوسنة أو فى الهند كانوا يحملون نفس الإحساس بالجمال بالمعنى الروحى والجمالى لهذه الكلمة على حد سواء (الحسن)، ولهم موقف معروف تجاه عالم الطبيعة وعالم الحيوانات، ولديهم وعى غاية فى التطور بالتضامن والعدالة، وباختصار لهم موقف خاص تجاه ثقافة السكن والتغذية والكلام والسلوك . ومن المؤكد أن المؤلفين المسيحيين الغربيين لم يكن بمقدروهم ملاحظة المعنى الضمنى الآخر أيضا : فالسوق فى المغرب يبدو فى غاية الجمال والتميز على حد سواء مثل سوق ألفار المذكور فى قرطبة أو فى أصفهان رغم أن الشعوب فى تلك المناطق تتحدث بلغات مختلفة. وبسهولة لاحظ المراقب الأجنبى الفطن مثلما كان هـ. كوربين القيم " المستترة " ولكن الدائمة لنموذج الرسول فى أساس تجانسهم

ونخلص إلى أن الرسول ﷺ قد قام بتحقيق مثل هذه المهمة على أرفع مستوى ممكن بالنسبة لأجيال المسلمين، ولذلك كان المسلمون طوال كل تاريخهم يحافظون فى غيرة على كل جزء وكذلك على أصغر جزء من حياته الشخصية. ولم يقوموا فحسب بالحفاظ على تفسير فلسفى وعقائدى ودينى موجب للاهتمام، بل وقاموا بتطويره وأبدعوا كتبا ثرية وذات قيمة تجاهها وشكك فيها عن عمد الباحثون المسيحيون والغربيون فى سيرة محمدﷺ المذكورون فيما سبق.

ولكن منذ ذلك الحين تطورت المعرفة الغربية بحياة محمد ﷺ بشكل أقل فأقل كما أثار تقدم البحث السكولاستى الشك فى معلومة تلو الأخرى من الأحاديث الإسلامية.

ولذا فقد قام اليسوعى هنرى لامنس والفيلسوف الوضعى ليون كيتانى، كل من زاويته، بتحليل تاريخى ونفسى لمضمون الأحاديث، بينما سعى تور أندرا [١٣٠] إلى إظهار الدوافع والتأثيرات التى دعت الجماعة الإسلامية الأولى إلى خلق صورة جديدة للرسول العظيم الخاتم ﷺ.ومضى لامنس فى مؤلفاته إلى حد بعيد للغاية لدرجة أنه رفض تماما ترجمة الحياة معتبرا أنها قائمة على تفسيرات مغرضة لآيات معينة فى القرآن يجرى فيها على نحو بين وضمنى الحديث عن رسول الإسلامﷺ، آيات تم اختلاقها وتطويرها بمعرفة الأجيال التالية من المؤمنين المسلمين[١٣١].

وأجرى جولدزيهر دراسة تحليلية نقدية للأحاديث النبوية مفرقا بين الأحاديث المناصرة للأمويين وتلك المؤيدة للعباسيين نظرا لأن المسلمين فى تلك الحقبة كانوا ببساطة يختلقون الأحاديث لدوافع سياسية وسلطوية. واستخدم لامنس نفس المنهج بالنسبة للأحاديث النبوية التى تتطابق أو لها علاقة بسيرة محمدﷺ إلا أنه، وهو متأثر بسنوك هورجرونى أكثر من تأثره بجولدزيهر، أكد بالرغم من ذلك أن القرآن وأقدم الأحاديث النبوية – إذا ماتم الربط بينهما ربطا مشتركا – تمثل المصادر الأولية لترجمة حياة الرسول. بيد أنه يطرح بعد ذلك مباشرة سؤالا عن كيفية إمكان إجراء تمييز بين الأحاديث النبوية، بينما " العديد من الأوهام التاريخية للقرآن تبتعد فى الأغلب عن نطاق معارفنا الراهنة [١٣٢]"، وبينما الجزء الأكبر من الأحاديث النبوية الخاصة بالتاريخ والسيرة ليست شيئا آخر سوى تفسيرات غير صحيحة للتلميحات المتعلقة بالتاريخ وترجمة الحياة الواردة بالقرآن ذاته ؟" وفى هذا الصدد عثر – زعما – بين العديد من الأحاديث غير الصحيحة على رواية شفاهية قديمة سابقة على التفسير، تصاحب نزول الوحى الأول بالقرآن وتطور مسار حياة محمدﷺ، ولكنها تستقى نورها من القرآن نفسه، كما يستقى القمر كلية نوره من الشمس[١٣٣] .

ويبدو أن التناول الغربى لتعاليم الإسلام كان يلقى التحفيز باستمرار من ضرورة تقديم الإسلام تقديما كاذبا ومحرفا . وكان مثل هذا التناول مشروطا بالعديد من "المصالح" و " الضرورات " ذات الطبيعة الدينية والكنسية والسياسية والاقتصادية، وقد تحدثنا عنها حديثا عرضيا . وهكذا فإن مؤلفات لامنس الذى تقدمه الدوائر الأكاديمية الغربية على أنه "خبير فى الإسلام "، كانت مخضبة بنفس الأحكام المسبقة الصليبية

القروسطية بشأن الإسلام ورسوله والمسلمين . وباسم إجراء "تقديم موضوعى " فقد قدم هذا المبشر المسيحى أيضا " مساهمة ثمينة " فى خلق دعاية خبيثة ضد الإسلام ورسوله محمد ﷺ.

ويكفى للتدليل على أن الأمر على هذ النحو سرد بعض الأقوال عن رسول الإسلام الواردة فى مقاله بعنوان " هل محمد صادق ؟[١٣٤] ومن بين ماجاء فيه نجد هناك ما يلى: "ترهيب محمد بالعزلة" (ص ٢٥)، "كراهيته الواضحة تجاه التقشف " (نفس الصفحة)، " استخدام الرسول لدهاء الحرب، وميله نحو القتل السياسى والأكاذيب من أجل مصلحته الخاصة لم تثر ثورة زملائه (أصحابه) " (ص ٢٩)، " ولم تتم قط إثارة الشك فى انغماسه العميق فى الشهوات الحسية... لقد أصبحت هاجسه المستبد به" (ص ٣٤ — ٣٥)، " وفى العصر الذى يهمنا هنا، كان المصلح يبدو غاية فى العصبية والاندفاع، وصاحب مزاج حسى، وخائفا دون أية ميول نحو القيام ببطولة " (ص ٣٦)، " وليس بسبب نقص فى فطنته بل بسبب سجيته ظل محمد حتى اليوم الأخير من حياته انتهازيا، رجلا للحظة، عبدا للظروف الراهنة ولا رؤية له . وسلمته إلى الله شهوانيته وإيمانه غير المعقول بالقضاء والقدر والتزامه بنوع من الأخلاق المتراخية " (ص٣٧) .

وتذكرنا أجـزاء كثيرة من هـذا المقتطف بـالأفكار الرئيسية لرسالة الكندى المذكورة أو بالمؤلف النظرى لبطرس المكرم عن الإسلام، ووفقا لرأى لامنس فإن مثل هذا الرجل لم يكن بإمكانه الحصول على رسالة من الله، ولم تأت تعاليمه نتيجة لوحى إلهى بل نتيجة لإيحاء ذاتى قوى بشكل فريد من ناحية، ونتيجة لاقتباس من التقاليد الدينية السابقة من ناحية أخرى . ومن السهل استنتاج أن رأيه عن الرسول محمد ﷺ قد تحدد فى ذلك الحين بناء على الفهم المألوف للإسلام على أنه دين طبيعى وليس على أنه دين منزل . ويقع مثل هذا الإطار الفكرى بشأن الإسلام فى عداد ما يسمى بالآراء "التجديفية " التى لا تأخذ بعين الاعتبار عند تناول الإسلام المعطيات الدينية على وجه العموم، بل تسعى إلى اختزال الإسلام فى الأبعاد الاجتماعية والمجتمعية والإنسانية بوجه عام وتأسيا بالتاريخ المخضب بالماركسية عرض هـ .جريم (فى عام ١٨٩٢) أولا مثل هذه النظرية التى استخدمها جميع المؤلفين تقريبا فى بحثهم للدين، وعلى

وجه الخصوص مكسيم رودينسون فى عام ١٩٦١، مستشهدا إلى حد كبير بمؤلفات م. وات (فى عام ١٩٥٣) [١٣٥].

وباختصار، فى زمن محمد ﷺ كان مجتمع مكة يمر بحالة من الانتقال من حضارة القبيلة أو الحضارة القبلية القائمة على الجماعة إلى الحضارة المدنية والتجارية القائمة على المبادرة الفردية. ويستنتج لامنس أنه ظهرت بشكل منطقى من مثل هذه الخطوة الأولى التوترات بين عشائر الجماعة وتقدم إلى ساحة التاريخ الشبان الذين يزيحون على مهل أولئك الأشخاص من الجيل " القديم " الذين كانت لهم السيطرة على جميع الأحداث الاجتماعية والثقافية بمكة. وقام محمد ﷺ الذى يرجع أصله هو أيضا إلى عشيرة من العشائر كانت تشعر بأنها غاية فى التفوق الاقتصادى مقارنة بالعشائر الأخرى— بتوجيه دعوة يائسة إلى جميع أولئك الذين كانوا يشعرون بأنهم مضطهدون وأذلاء (مستضعفون) إلى إقامة جماعة مختلفة خارجة عن التقسيمات القبلية المألوفة لقد كان محمد مصلحا اجتماعيا عبقريا نجح فى تجميع القبائل العربية بهدف خلق جماعة اجتماعية جديدة، وكانت رسالته القرآن الذى يعتبره مقدسا وإلهيا، بيد أنه ليس سوى " بنية فوقية "، ضرورية فى المجتمعات الدينية التى تمر بعملية تغيرات اجتماعية ومجتمعية جادة. وبمثل هذا الأسلوب تم تناول الإسلام ومحمد ﷺ فى الدراسات الاستشراقية المحلية أيضا، أو فى تاريخ الدين ذى الرؤية الماركسية[١٣٦] .

وكان هناك أيضا أمثال هؤلاء العلماء من أوروبا الغربية، وحقيقة كان عددهم قليلاً للغاية، وهم الذين كان لهم رد فعل صريح إزاء الأحكام المبسطة للغاية التى لم يكن بإمكانها أن تعبر عن كل الإيضاحات المعقدة لوسائل الاتصال الدينية، وعلى وجه الخصوص لمهام الرسول المرتبطة ارتباطا لا ينفصم بعالم خارق للطبيعة. وهكذا على سبيل المثال، وضع جيبون المذكور إطارا فكريا نقديا خاصا أو صيغة نقدية للسيرة النبوية تعكس على الأقل الموقف الإسلامى الأول بشأن هذا الأمر. وعلى وجه العموم، فيعتقد المسيحيون أيضا اعتقادا عميقا بأنه ليس من الممكن على الصعيد المعرفى التحقق فى الأساس من محتوى الإنجيل الموحى بوحى إلهى؛ نظرا لأنه بصفته الخارقة للطبيعة يتجاوز أطر العالم الممكن إدراكه . وبناء على ذلك فقد كان ينبغى أيضا توضيح رسالة محمد ﷺ فى الأساس توضيحا دينيا وليس عن طريق أسباب اجتماعية ونفسية.

وللأسف فلم يكن لدى لامنس والباحثين الآخرين لسيرة محمد ﷺ ما يكفى من الشجاعة ولا التقدير الأولى لشىء كهذا .

* التقبل الاستشراقى للإسلام:

ومع مضى القرن التاسع عشر تم إلى حد كبير تسهيل عمل العلماء الأفراد عن طريق إقامة نظام دولى لتبادل الأفكار والمعلومات مثل الجمعية الآسيوية فى البنغال فى عام ١٧٨٦، والجمعية الآسيوية الملكية فى لندن فى عام ١٨٢٣ والجمعية الآسيوية فى باريس فى عام ١٨٢٢، والجمعية الألمانية لتبادل المعلومات فى عام ١٨٤٥. وكانت كل جمعية من الجمعيات المذكورة تصدر مجلتها التى تقدم مادة لاغنى عنها لجميع أولئك الذين يبحثون فى الوقت الحالى فى التقبل الغربى للإسلام فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

وكانت المهمة الأساسية للعلماء الملتفين حول الجمعيات المذكورة هى دراسة وتعلم اللغة العربية واللغات الأخرى الخاصة بالدائرة الثقافية والحضارية الإسلامية. وذلك حتى يمكن فهم ماتمت كتابته بها. وثمرة لمثل هذه الجهود نذكر هنا كتب النحو لسيلفستر دى ساكى ووليم رايت وقواميس – على سبيل المثال– إ. و. لانيه (المعجم العربى الإنجليزى) أو القاموس التركى الإنجليزى من إعداد ج . و . ردهوسا، وهى كتب معروفة للمستشرقين فى أنحاء العالم وعلاوة على ذلك، فقد قاموا بإعداد فهرس للمؤلفات المخطوطة فى كبرى المكتبات الأوروبية ونشروا بعضا من أهم المؤلفات فى مجال اللاهوت والقانون والتاريخ والأدب. وبعض من هذه المؤلفات هو ثمرة لعمل فريق من العلماء من دول مختلفة: فقد نشر م ج . دى جوييه (١٨٣٦ – ١٩٠٩) بالاشتراك مع آخرين "تاريخ الطبرى" ، ونشر " المعجم البيليوجرافى لابن سعد " إ . ساشاو (١٨٤٥– ١٩٣٠) بالاشتراك مع عديد من زملائه . وفى بعض الأحوال كانت الترجمات قائمة على إصدارات وكانت بذلك تضيف إلى الثقافة الأوروبية موضوعات جديدة وشخصيات حديثة. وأصبحت "ألف ليلة وليلة " معروفة بترجمة جالان (١٦٤٦ – ١٧١٥) إلى اللغة الفرنسية، بينما مقدمة ابن خلدون أو ديباجة كتابه " التاريخ الكبير " أصبحت معروفة من خلال الترجمة الفرنسية

بمعرفة و.م سلانيه، القائمة على إصدار إ. كواترمكر (١٧٨٢– ١٨٥٢)، وتمت ترجمة الشاهنامه للفردوسي والملحمة الفارسية القومية ونشرها باللغة الفرنسية بمعرفة ج. موهل (١٨٠٠– ١٨٧٦). وتمت ترجمة الشعر العربى إلى اللغة الألمانية بمعرفة ف. روكرت (١٧٨٨– ١٨٦٦م) وإلى اللغة الإنجليزية بترجمة تشارلز ج. لايل (١٨٤٥– ١٩٢٠)[١٣٧].

وكانت الترجمات المذكورة خطوة جادة تجاه طرح الموضوعات التاريخية والثقافية للإسلام باللغات الأوروبية . وعلى الأرجح كانت أول محاولة منظمة لتوضيح التاريخ الإسلامى، تستند على الخبرات العلمية التى تم تحقيقها حتى ذلك الحين للعلوم الوضعية– هى تلك المحاولة التى قام بها العالم النمساوى ألفريد فون كريمر (١٨٢٨– ١٨٨٩م) . وقد درس بأكاديمية الاستشراق فى فيينا التى كان يلقى بها محاضرات فيما سبق هامر – بورجستال، وأمضى بعد ذلك فى العمل القنصلى النمساوى حوالى ثلاثين عاما فى الإسكندرية والقاهرة وبيروت وفى أماكن أخرى من العالم العربى الإسلامى . ومن مؤلفاته الأخرى كتب " تاريخ الحضارة " تحت حكم الخلفاء الراشدين، المنشور فى جزأين فى عامى ١٨٧٥و ١٨٧٧م وكان متأثرا بهردر وهيجل والمفكريين الألمان الآخرين، وبالإضافة إلى ذلك ربما كان أول مؤرخ غربى يتأثر بمؤلفات الشهير ابن خلدون (١٣٣٢– ١٤٠٦م) . وقد انطلق من نظرية أن الثقافة والحضارة هى تعبير كامل عن روح شعب من الشعوب . وتظهر هذه الروح على نحو مزدوج : تظهر فى الدولة وفى الظاهرة الاجتماعية أو المجتمعية التى يتحدد نموها وانهيارها عن طريق القوانين الطبيعية والأفكار الدينية التى تشكل حياة الأسرة والمجتمع . ويرتبط هذان العنصران فيما بينهما ارتباطا وثيقا: وتتحدد طبيعة المجتمع والحضارة ومصيرهما عن طريق أفكارهما السائدة أو الرئيسية[١٣٨].

ورغم أنه لا ينتمى إلى دائرة الكتاب المسيحيين الأوروبيين، فإنه من الحتم هنا ذكر اليهودى المجرى إجنياز جولدزيهر الذى بسبب تشبعه بالأفكار المذكورة سابقا– يقع على الأرجح فى عداد أكثر الشخصيات أهمية فى تشكيل التقبل العلمى الأوروبى للإسلام ولثقافته وحضارته . وتوجه جولدزيهر إلى ليدن بعد انتهاء دراساته بالجامعة فى بودابست، وقضى بعد ذلك سنتين فى ليبزج يدرس على يد فليشر متعرفا على تراث الدراسات الإسلامية . وإبان دراسته فى ليبزج أصبح على وعى بالفكر والعلوم الألمانية

الحديثة . وقد قرأ فلسفة هيجل والمؤلفات المتعلقة بنقد الإنجيل واللاهوت البروتستانتى ومؤلفات فى مجال الفيلولوجيا الحديثة ...إلخ

وقد وضع جولدزيهر إطاره الفكرى النقدى تجاه الكتب المقدسة (تجاه العهدين القديم والجديد والتلمود والقرآن) فى زمن الأزمة الخطيرة للدين، أزمة الخارق للطبيعة باعتبارها أزمة للإيمان، أو فهم ذلك الموجود بالجانب الآخر . وينبغى بالطبع التأكيد على أنها تظهر، إذا نظرنا من الناحية التاريخية، قبل أزمة الخارق للطبيعة، العلمى [١٣٩]. ونتيجة لعلم نقد التاريخ ظهرت نظريات بشأن إلغاء أساطير العهد القديم (ه. جونكل وج. ولهاوسن) أو العهد الجديد (ديبليس وبولتمان) . ويرى الباحثون المذكورون فى لاهوت العهد القديم أن رسالة العهد القديم موضحة بلغة أساطيرية وفى تناسق مع مطالب عالم الأساطير وكلام العهد القديم، وأنه وهو بهذا الشكل لا يناسب الإنسان المعاصر . ولذا فقد اقتراح بولتمان فيما بعد فى لاهوته الوجودى إلغاء أساطير العهد الجديد من أجل تحقيق مهمة مزدوجة : مهمة سلبية بمعنى إجراء دراسة نقدية لصور العالم التى تبين الأسطورة ثم وفقا لذلك تتم دراسة الصور الأسطورية للعالم فى الإنجيل، ومهمة إيجابية بمعنى توضيح القصد الحقيقى من الأسطورة، وبناء عليه توضح القصد الحقيقى من الكتاب المقدس . وتبدأ بذلك عملية نقد الأشكال أو الصيغ الأدبية لمحتوى الإنجيل (منهج التاريخ)[١٤٠] .

وتحت تأثير النقد العلمى البارز بشكل متزايد حينذاك لمتن الإنجيل الذى تطور منه فيما بعد اللاهوت الوجودى للقرن العشرين، وأكد جولدزيهر أن اليهودية الأصلية هى فى أساسها عقيدة وحى توحيدى، وأن الكتاب المقدس والشعائر ظهرت فى الأزمان اللاحقة، بمعنى أنها نتجت عن ظروف تاريخية وزمانية خاصة . ومن أجل ذلك – وكان هذا هو اعتقاد جولدزيهر – فلا يمكن إجراء الدراسة الموضوعية للنصوص الدينية إلا فى سياقها التاريخى. وافترض ظهور الاحتواء النقدى التاريخى للظاهرة الدينية الذى حل فى النهاية محل الرأى التبشيرى الدفاعى – أن يجرى تقييما ذا جدلية أقل للإسلام فى نطاق الاستشراق الأوروبى للقرنين التاسع عشر والعشرين .

وعرض جولدزيهر وجهات نظره بشأن الإسلام [١٤١] وطبيعته وتطوره التاريخى فى سلسلة من المحاضرات تم فيما بعد طبعها تحت عنوان " مقدمة فى الديانة والشريعة

الإسلامية "(٣٣). وباختصار سعى جولدزيهر إلى بحث الإسلام من زاوية الفكر التأملى الألمانى للقرن التاسع عشر . وهنا ينبغى أولا وقبل كل شىء الأخذ فى الاعتبار نظرية الدين لشليرماشر، التى وفقا لها فإن أسس كل ديانة تمثل ارتباط الإنسان بذلك المقدس، ولكن فى كل ديانة يجرى توضيح هذا الارتباط بأساليب مختلفة وفى أشكال متباينة تؤثر فى النهاية على طبيعتها وتطورها أى تحددهما . وبناء عليه ، فقد شكل الإسلام ارتباطه بالمقدس على " الخضوع النسبى " للإنسان للإرادة الإلهية المطلقة . وتمت صياغة مثل هذا الفهم من جانب الرسول نفسه، إلا أنه فى التطور اللاحق – هكذا أكد جولدزيهر – تم فى العالم الكونى للإسلام إدخال عناصر من تعاليم الديانات الأخرى وحضاراتها مثل اليهودية والمسيحية والزرادشتية ومن الحضارة الكلاسيكية اللاحقة للعصور القديمة .

وفهمه للإسلام مساو لفهمه لديانات الأنبياء الآخرين، الموضح عن طريق علماء الدين ورجاله بعصره: أولا وقبل كل شىء يأتى النبى ثم يتم تجسيد وحى النبوة فى متن، وبعد ذلك يسعى رجال الدين إلى توضيح المتن المقدس وحمايته، وبعدئذ يصوغ علماء الفقه من مثل هذا المضمون المبادئ الأساسية للسلوك الأخلاقى والعلمى . بيد أن المخاطر فى هذه العملية تتربص من كل جهة . وبالنسبة للمسلمين فالقرآن باعتباره كلمة الله، الموحاة بإرادة من الله إلى البشرية كلها، ثم التفسير المفصل أو إعداد القانون المقدس (الشريعة)، كانا هما الجزء الجوهرى أو المركزى للعملية التى أصبح الإسلام عن طريقها موضحا فى نظام موحد للفكر . إلا أنه كان يشتمل فى نفسه على نقاط نقصه الذاتية أو مخاطره. ونتيجة لتقيده الحرفى بالشرع فقد كان يميل إلى فرض النسبية على رغبة الإنسان فى القدسية الكامنة فى أغوار كل الديانات. وكانت الصوفية تمثل توازنا ضروريا، ولذا فإنه تتم من خلال الخبرة الصوفية إعادة تنشيط الرغبة والحاجة إلى المقدس وإلى القدسية، وبعبارة أدق، إلى علاقة خاصة مع الله . ومن أجل هذا يعتبر كثيرون أن جولدزيهر تحديدًا كان من بين الأوائل فى أوروبا الذين أدركوا أهمية التصوف داخل منظومة الأخلاق الإسلامية . وكما سنرى فيما بعد فإن ميله تجاه التصوف أثر على رؤية ماسينون للإسلام والمسلمين فى القرن التاسع عشر .

وبعد الانتهاء من قراءة مقالاته عن الإسلام تتم ملاحظة حقيقة مفادها أن جولدزيهر رأى فى الإسلام واقعا حيا يتغير من حين لآخر، ولكنها تغيرات تتم السيطرة عليها عن

طريق تخيل كيف ينبغى أن تكون تلك "الحياة التى تحيا فى روح الإسلام". وبواسطة خلق توازن بين الشريعة والتصوف والحفاظ عليه، وعن طريق تقبل أفكار الحضارات القديمة التى كانت تحيط بالإسلام وبتعضيد من جانب النخب العلمية لكبرى المراكز التثقيفية الإسلامية أظهر الإسلام سمات الديانة الحية والتطور التاريخى المستديم، بينما كتابه المقدس لم يكن ببساطة تجميعا لأشياء تنتمى إلى الماضى بل لأشياء تتعلق بعصريتنا ومستقبلنا. ويختلف مثل هذا الأسلوب لرؤية الإسلام عن ذلك الأسلوب الخاص بالقرون السابقة حينما كان يتم النظر إلى الإسلام على أنه صنيعة من صنائع البشر يعضدها حماس البدو، وتوقفت هذه الصنيعة عن كونها عنصرا مهمًا فى إطار التاريخ العالمى فى الوقت الذى كانت فيه دوافعه الأولى قد زالت [١٤٣]. وبمثل هذه الروح الوضعية تناول جولدزيهر أيضا ظاهرة ممارسة الرسول (السنة) أو طبيعة مرجعية الرسول وسلطته . وأنكر جولدزيهر فى كتابه المعروف "الدراسات المحمدية" [١٤٤]. وعن طريق ربطه ممارسة الرسول بعلاقة شاملة مع تطبيق العادات قبل الإسلام أو مع التطور التدريجى للفكر العقائدى الإسلامى، أنكر أية قيمة معرفية للسنة أى للأحاديث النبوية فى نطاق التعاليم الإسلامية [١٤٥]. وللأسف، فقد أضفى الاستشراق الصبغة الشرعية على أفكار جولدزيهر دون اعتبار لما يزيد على الألف عام من المراجع الإسلامية القديمة والثرية الصادرة عن الأحاديث النبوية . ولذلك فقد ظهر بكثير من اللغات الأوروبية عدد كبير من المؤلفات التى تبحث فى تاريخ الأحاديث ومنهجها الكلاسيكى. ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين عمل المستشرقون على تحقيق وجمع وفى كثير من الأحوال على نشر الوثائق الأصلية المكتوبة عن مراجع الأحاديث النبوية والسيرة والغزوات. وجرت كل هذه الأنشطة تحت إشراف وزارات لدول تلقت مساعدات مادية من العديد من "الصناديق الاستشراقية للترجمة" . وبالطبع، فإن الدعوى المزعومة إلى إجراء تقييم نقدى ونصى عصرى للأحاديث النبوية؛ أى إلى فهم أفضل وأكثر موضوعية للإسلام، لم تكن لها سوى أهداف تبشيرية : والأمثال الكلاسيكية هى وليام موير وصمويل زويمر على وجه الخصوص . واستمرت دراسة "المصادر الأصلية" – سواء التى تم الحصول عليها أو شراؤها من السوق فى حلب أو تم الحفاظ عليها بأسلوب عجيب فى برلين أو دبلن – وفقا للمبادئ المعلنة للاستشراق من جانب أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم أنهم خبراء فى الإسلام وواحد منهم هو القس الإنجليكانى ألفريد جويلوم الذى كتب كتابا بعنوان :

"تقاليد الإسلام : مقدمة فى دراسة كتب الأحاديث "وذلك لأنه فقط بوصفه موظفا حكوميا فى المكتب العربى إبان الحرب لاحظ أن الحديث النبوى له شرعيته العملية والنظرية الفريدة بالنسبة للمسلمين . ولكن بعد قراءة كتابه تتم ملاحظة من ناحية أن مغامرته السياسية جاءت بتحريض من خلفيته الإنجيلية وكذلك ملاحظة قدرته الهزيلة للغاية على فهم التطبيق النبوى المحمدى وأحاديثه من ناحية أخرى [١١١].

وأصبحت دراسة الأحاديث النبوية ومراجع الأحاديث هى الهاجس المتسلط على أتباع المدرسة الاستشراقية. وتتسم محاولاتهم بالإغفال المتعمد لواقع الإسلام وبالغطرسة التى تفوق التصور وبالأحكام المسبقة العديدة التى، كما رأينا، لها تقاليد مديدة . وفى الفترة التالية واصل المؤلفون، سواء أكان الأمر يتعلق بالمؤلفين العلمانيين أو يتعلق بالمفكرين فى مجال الدين الملتزمين بالتقاليد اليهودية والمسيحية الذين لم يكن أمامهم سبيل آخر سوى التمجيد والاحتذاء بالمساعدين الذين يرمزون إلى ما يسمى " بالنظرة المسيحية الثابتة تجاه الإسلام والمسلمين" – واصلوا بلا انقطاع بحث الموضوع الرئيسى للاستشراق . بيد أنه واضح تماما التبدل فى التقنية وفى التناول . وبدلا من التناول العنيف بتعبير " ضد الصقالبة غير المؤمنين " بدا أكثر فأكثر الحديث عن الحوار بين الأديان، الذى كان حقيقة لا يزال يجرى على استحياء. لقد كانت هذه مرحلة جديدة فى تحقيق" الأمل " الإنجيلى وبلغة جديدة للخطاب . ومن المؤكد أن مثل هذا التناول توافق مع تعزيز فكرة التعددية و الفردانية باعتبارهما أقوى اتجاهات الفكر فى القرنين التاسع عشر والعشرين داخل المجتمعات الأوروبية الحديثة فى الوقت الذى حدث فيه تفتيت للكون الدينى المسيحى المتجانس حتى ذلك الحين، أو إلى حين التعرف أيضا على التقاليد غير المسيحية الأخرى التى ظلت – لهذه الأسباب أو تلك – مجهولة حتى ذلك الوقت بالنسبة للشعوب الأوروبية . وسنتحدث عن هذا فيما بعد بقليل .

وعند اتصال المسارات الرئيسية لفكر أوروبا الغربية فى القرن التاسع عشر، ذلك الفكر الذى على حذوه ومن خلال خبرته شارك دون شك الفكر الاستشراقى الحديث ، ونظرا لاستحالة أن يفكر العصر تفكيرًا مختلفا إلا من خلال "المعرفة" العلمية المنغلقة عن الدين، كان واضحا غاية الوضوح أن الفكر الاستشراقى قد تولى مسألة السنة واضعا إياها، فى الأساس، وفى سياق الفهم القائم على الفلسفة الوضعية . ولذا

فإن جولدزيهر، وكذلك الباحثون الغربيون الآخرون، تناولوا التطبيق المحمدى على أنه ظاهرة تاريخية اجتماعية وليس ظاهرة يرتبط مضمونها أوثق ارتباط بشخصية المفسر الأول للقرآن [٤٧].

وعرض أفكار مماثلة أيضا، حقيقة أنه عرضها بطريقة مختلفة، معاصره سنوك هورجرونى (١٨٥٧-١٩٣٦) الذى بلغت معه المدرسة الاستشراقية فى ليدن ذروة تطورها . وبعد انتهاء دراسته فى ليدن وقع بعد ذلك حدثان عرضيان لهما أهمية فريدة فى حياته . الحدث الأول هو إقامته لمدة عام فى مكة (من عام ١٨٨٤وحتى عام ١٨٨٥)، وكتب بعدها مؤلفه " مكة " الذى تحدث فيه عن شعائر الحج الإسلامى وسمات أهل المدينة المقدسة . وانطوى مضمون الكتاب، القائم على مشاهداته المباشرة، على لهجة نقدية تجاه بعض الآراء النمطية الغربية بشأن تصور المجتمع الإسلامى . وعلى سبيل المثال فالفهم الإسلامى للعبودية مختلف غاية الاختلاف عن ذلك الفهم الذى نستقيه من تجربة المهاجرين الأوروبيين . وأكد هورجرونى أن العالم المسيحى اتخذ تجاه الإسلام موقفا مبنيا على الأكاذيب وعلى الفهم الخاطئ [٤٨] . وفى هذا السياق لفت النظر إلى مسألة الأسرة المسلمة التى تتباين عن تلك التى يتم تقديمها كثيرا فى الكتب الغربية . ووفقا لرأيه فإن التفرقة فى معاملة المرأة واضحة بشكل أقل مما يمكن افتراضه فى الغرب، وتعدد الزوجات مألوف بدرجة أكبر بينما يمكن للمرأة – من حين لآخر – التزوج أيضا عدة مرات . ويخلص إلى استنتاج بأنه لذلك من الخطأ افتراض أنه كان " فى أى وقت من الأوقات لما يسمى بالشرع الإسلامى دور مسيطر حقيقى فى الثقافة أى بأنه بقى على ارتباط وثيق باحتياجات المجتمع وهو على هذا النحو " [٤٩] . وتوضح الأقوال المذكورة أفضل توضيح موقفه من الشريعة الإسلامية . إن الشريعة هامة لا كقانون وإنما باعتبارها نظاما مثاليا للأخلاق الاجتماعية، ومن حيث تأثيرها على التطبيق وعلى الحكم الاستثنائى فى " أزمنة الاضطراب والفوضى " . ومن حيث تأثيرها على حياة أهل مكة كانت تعاليم الجماعات الصوفية أهم بكثير من التفسير الحرفى الصارم للكتاب وذلك فيما يتعلق بالتطبيق الدينى والانضباط ورد الفعل الأخلاقى الذى يقود نحو الإحساس بوجود الله . ولم تكن تعاليم الجماعات المذكورة بديلا عن التعليم الدينى بين المتعلمين، بل كانت تعنى منح قيمة أكبر للخضوع للكتاب أو للشريعة، وبين غير المتعلمين ركز سنوك على تنفيذ الفرائض الدينية ومنح تعبيرا لمشاعر الإنسان ريثما يقوم بمراقبتها [٥٠].

والحدث الثانى هو وجوده فى مصلحة السجلات الشرقية الهولندية (فى الفترة من عام ١٨٩٩ وحتى عام ١٩٠٦) بصفته مستشارا للحكومة للسياسة المتعلقة بالمسلمين. وطبق هورجرونى على الواقع الآن بوصفه مستشارا سياسيا خبراته ومعارفه التى اكتسبها فى مكة . لقد كان الإسلام بالفعل واقعا حيا ومتغيرا، ولكن ما يفهمه المسلمون من هذا الواقع يتبدل تبدلا مستمرا بسبب تميزات الزمان والمكان وكانت تتغير بمضى الزمن حتى الصيغ النظرية لعلماء الشريعة والتصوف الإسلامى أيضا، وبدأت هذه العملية فى وقت مبكر للغاية حينما كان " التوحيد العقلانى " لمحمد (ﷺ) متوائما مع المثاليات الدينية لغرب آسيا ومصر، المثاليات المخضبة بالفكر الهيلينى [١٠٠]. ولذا فإذا شاء غير المسلم فهم الإسلام فلابد أن يفهمه فى واقعه التاريخى دون إصدار أحكام ذات قيمة عما ينبغى أن يكون عليه الإسلام

ويتم من ذلك استخلاص، وفقا لرأيه، أن مفهوم الإسلام مهما كان محددا ليس قادرا بذاته على توضيح الظاهرة التى نوسمها " بالمجتمعات الإسلامية " . وينبغى رصدها على أنها تفاعل لقواعد معينة مستمدة من تعاليم الإسلام ومن الطبيعة المتميزة لمجتمع خاص تم تشكيله عن طريق خبرة تاريخية تراكمية مديدة فى نطاق سياقه الثقافى والتاريخى . وكان لمثل هذه الأفكار تداعيات عملية . وكان هورجرونى بوصفه مستشارا بالحكومة متيقنا من أن الوجود الاستعمارى الأوروبى بدول الشرقين الأوسط والأقصى سيكون مستديما، ولكنه كان يعتقد كذلك أنه لابد من تحقيق هذا بالأسلوب الذى سيكون متناغما مع التطور الطبيعى للجماعات الإسلامية فى أندونيسيا ، أى إن التعليم الحديث والتقدم الاجتماعى سيقودان إلى التغيرات التى توجه المجتمع فى النهاية نحو تطور الحضارة العقلانية والعلمانية ولن تعد للشريعة الإسلامية أية وظيفة فى مثل هذا التقدم [١٠١].

وبعد إتمام قراءة مؤلفاته تفرض نفسها على كل مثقف مسلم مسئول وواع — مهمة إعادة البناء الراديكالى للتناول الوضعى الذى يبحث الإسلام ومبادئه الدينية الأساسية فقط من خلال وجهات نظر مجزأة ومنفصلة: منطقية ودينية واجتماعية وتاريخية وفيلولوجية ... إلخ . وليس مثل هذا التوجه البحثى بقادر على إدراك الرسالة الإسلامية على أنها إجمالى الوجود ولا على أن يحول نفس هذا الإجمالى إلى كلامنا. وعند انتقاده للتناول الوضعى لمرجعية الرسول ولارتباطه الذى لا ينقطع بالقرآن، ذلك التناول الذى

يعد في الدوائر الأكاديمية الغربية حتى يومنا هذا الأجدر بالثقة والأكبر نتيجة، أكد س. ح. نصر أنه لا يمكن جعل السنة حقيقة موضوعية حتى النهاية (جعلها مسجلة تاريخيا) وقصرها على مجرد الحقيقة التاريخية بدون البعد الذى يعيدها على الدوام إلى منظورها الميتافيزيقي والمؤمن بالحشر والنشر[٤٠] . وذلك لأن جوهر السنة أشد تشابكا ومجموعة مسائلها أكثر تعقيدا . وبالطبع، لا نريد بهذا أن نقلل من قيمة التقديم الاجتماعي التاريخي لشخصية الرسول (ﷺ)، ولكن نريد أن نؤكد على ضرورة الدفاع الأعمق بالنسبة لعدد كبير من التجارب والخيارات الدينية، وبالنسبة لمجموعة كاملة من العمليات التى تجرى بوضوح فى وعى المؤمنين المسلمين. وإذا وافقنا على نظرية أن الزمن التاريخى هو وحده فحسب الغنى بالمعنى، نقصد زمن إدراج تناقض الواقعين المطلق والنسبى الذى عن طريقه أصبح التاريخ الجدلى مقدرا على الإنسان الغربى، وبالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، فيصبح عندئذ مبررا وممكنا فحسب التفسير التاريخى لروح الإسلام بمعرفة جولدزيهر وشاشت وجويلوم، ولكنه ليس أساسيا أيضا .

وبغض النظر عن الملاحظات النقدية المذكورة فيمكننا دون تردد القول بأن جولد زيهر وهورجرونى فتحا صفحة جديدة فى الدراسات الأوروبية للإسلام وللعالم الإسلامى. وخلافا للسابقين لهما فقد تناولا الإسلام واقعا لا تكمن قيمته فى المتون فحسب، بل أكثر فى الحياة الفردية والجماعية للمسلمين . والمقصود بأسلوب تناولهما البحث الشامل للثقافة الإسلامية، بدءا من أداء الشعائر والتصوف الإسلامى وعبر قوانين الشريعة والعادات وانتهاء بالأدب والفن . واتضح هذا التناول بأتم ما يكون عند لويس ماسينون (١٨٨٣– ١٩٦٢)، وهو عالم من الجيل التالى يدين بالكثير للباحثين السابقين ، ويدين لاجنياز جولدزيهر على وجه الخصوص. وبواسطة ماسينون وقع " انقلاب كوبرنيكى " فى الفهم الغربى المسيحى للإسلام كانت نتائجه البارزة هى قرارات المجمع الفاتيكانى الثانى . وبذلك ندخل على مهل إلى القرن العشرين المنقضى فى الوقت الحالي.

الهوامش

١- الربوبية هي مفهوم فلسفي ديني (Deus باللغة الاتينية) ووفقا له فقد خلق الله العالم وبعد ذلك انسحب منه تاركا إياه لذاته . وكنتيجة للتنوير فقد أمكن للربوبية أن توفق بين جميع الأديان لأن الإله في مثل هذا التصور هو مفهوم العقل وليس حقيقة الرسالة . وبإيجاز فالربوبية هي أسلوب أدبي للتفكير بوجه عام (تولاند، فولتير، روسو، لسنج وغيرهم). وفي هذا المعنى سيتحدث كثيرون فيما بعد عما يسمى بالإله الفلسفي(إله الفلاسفة والفلسفة) أو الإله السماوي(إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.. إلخ، ك . جاسبرز)

٢- G.Birkbeck Hill , ed., Baswell's life of Johson , revised ed , L .F.Powell , vol. IV (Oxford , 1934) P.199 مذكور وفقا لـ أ. حوراني، المرجع السابق، ص ١٠ - ١١

٣- انظر: المصدر السابق ص ٦٠ - ٧٠ .

٤- انظر : Hugh M.Davidson , Blaise Pascal , Boston Twayne Publishers , 1983

٥- With The True Nature of Imposture fully Display'd in the life of Mahomet a Discourse annex'd for the vindication of Christianity from this charge (Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age (oxford, 1697)

٦- La Vie de Mahomed , avec des réflexions sur la religion Mahometane et les coutumes des Musulmans (London , 1730 ; reprint ed. Amsterdam , 1731)

٧- انظر: H.Prideaux,The True Nature of Imposture الطبعة السابعة، لندن، ١٧٠٨، ص ٨٠ مذكور وفقا لـ ك. أرمسترونج، محمد ....، ص ٣٦ .

٨- Prideaux. True Nature of Imposture المقدمة، مذكور وفقا لـ ب . لويس، المرجع السابق، ص . ٨٩ .

٩- المرجع المذكور، ب . لويس، ص ٨٨ - ٨٩ .

١٠- Gibbon , Decline and Fall of the Roman Empire , vol.5 , p.375 . n . 119

١١ - انظر: C.de Boulainvilliers , La Vie de Mahomet , 1730

قارن: A.Relland , La religion des Mahometans , la Haye , 1721

١٢- دي بولانفيليير، المرجع المذكور، ص ٢٥١.

١٣- تمت كتابة العديد من البحوث والدراسات عن موقف فولتير من إسلام، انظر، Gavâd Hadidi , Voltaire et L'islam , Paris , 1974 , G.H. Bousquest, " Voltaire et L'islam , Studi Islamica , xxvii (1968), p.104- 26

١٤- لمزيد من التفاصيل عن هذا انظر، إ. سعيد، المرجع المذكور، ص ٩٠-٩٥،

Southern, Westrn Views of islam , 55- 56

١٥- قارن: R.Blachere , Le Coran , t . 1 , Introduction , Paris ,Maisonneuve , 1947

١٦- G.Sale , The Koran (London , 1734) , " Preliminary discourse " , P.38

١٧- Specimen ... , Oxford , 1806

١٨- انظر : ى . مبارك، المرجع المذكور، ص ١٠٥ .

١٩- The History of Saracens , 2 ed , London , 1718 , vol II , P . ii

٢٠- دانيل نورمان، المرجع السابق، ص ٢٩٧ .

٢١- نفس المصدر، ص ٣٠٠.

٢٢- قارن: دانيل نورمان، المرجع السابق، ص ٢٩٠. وفقا لـ ك . أرمسترونج، المرجع المذكور، ص ٣٧

٢٣- قارن: G.H.Bousquet , " Voltaire et l'islam " , in Studio Islamica , fasc . XXVIII(1968) . P.159 – 26

٢٤ – The Meaning and End of Religion , London , 1964

25 -"An account of Philaretus , during his minority " , in Works of the Hon.Robert Boyle , London 1744 , vol . 1 , p12.

٢٦ – انظر : L.T.More , The Life and Works of the Hon . Robert Boyle , London , 1944 , p 132.

قارن: ألبرت حوراني، المرجع المذكور، ص ١٤ .

٢٧ – انظر: أرمسترونج، تاريخ الإله، ص ٣٥٤ .

٢٨- لمزيد من التفاصيل عن الخطط المنظمة لاحتلال نابليون لمصر انظر، إدوارد سعيد، الاستشراق، دار سفيتلوست للنشر، سرايفو، عام ٢٠٠٠.

٢٩ – انظر: Edward Gibbon , Autobiography , ed . Dero A.Saunders , New York , 1961 , p.67

٣٠- The Decline and fall of the Roman Empire , the modern library , New York , (-)

٣١ – انظر: على سبيل المثال، برنارد لويس، الإسلام والغرب، مطبعة جامعة أكسفورد، نيويورك – أكسفورد،١٩٩٣، ص ٨٥-٩٨ .

٣٢ – The Decline and Fall of the Roman empire , ton , p 113 – 114

٣٣ – نفس المصدر، ص ١١٥، قارن: أ. حوراني، المرجع المذكور، ص ١٦

٣٤- نفس المصدر، ص ٨١ .

٣٥- انظر القرآن، سورة البقرة والأنعام ويوسف والرعد والإسراء. ويؤكد ماراتسى فى ترجمته كيف أن الآيات التى تنكر معجزاته واضحة وقاطعة بينما تلك الآيات التى تثبتها غامضة وغير كافية (Alcoran , ton 1 , p ii, p.7 – 12) مذكور فى إ. جيبون، أفول وانهيار الإمبراطورية الرومانية، ص ٨٧ .

٣٦- نفس المرجع، ص ٨٧ – ٨٨.

٣٧- لمزيد من التفاصيل، جيبون، المصدر المذكور، ص ١١٧، قارن الدراسة الممتازة عن زوجات النبى التى كتبها مجلى مرسى أستاذ التاريخ بجامعة السربون الحديثة (Paris III)، Les femmes du Prophéte , Mercure de France , Paris , 1989.

٣٨- نفس المصدر، ص ٥٦ .

٣٩- لمزيد من التفاصيل عن المناقشات المتعلقة بهذه المسائل انظر:

G. E.von Grunebaum , Islam : the Problem of Changing Perspective , in The Transformation of the Roman World : Gibbon's Problem after Two Centuries ed . Lynn White Jr (Berkeley and Los Angeles , 1966) , pp. 147 – 78

وفقا لـ ب . لويس، المرجع المذكور، ص ٩٨ .

٤٠- ب . لويس، المرجع المذكور، ص ٩٨ .

٤١- انظر: كارن أرمسترونج، محمد، ص ٣٧ – ٣٨ .

٤٢ – أ . حوراني، المصدر المذكور، ص ١٦ – ١٧ .

٤٣ – H.Barks , Life and Correspondence of Thomas Valpy French , London , 1895 , vol .I , p.69
مذكور وفقا لـ أ . حوراني، المصدر المذكور، ص ١٧ – ١٩ .

44 - The life of Muhammeden Controversy (Edinburgh , 1897) pp. 1– 63 قارن، أ. حوراني، المرجع المذكور، ص ١٨ – ١٩ .

٤٥- The life of Muhamed , Edinburgh , 1897
قارن نورمان دانيل، المصدر المذكور، ص ٢٨٧ .

٤٦ – On Heroes , Hero – Worship and the History : lectutre 2 , " The hero as prophet "
المؤلف مرتجم إلى اللغة الصربية تحت عنوان : عن الأبطال، دار نشر الجمعية الأدبية الصربية، بلغراد، ١٩٠٣، ترجمة بوجيدار كنجيفيتش.

٤٧- نفس المصدر، ص ٥٩.

٤٨ – نفس المصدر، ص ٧٧ : قارن، أ. حوراني، المرجع المذكور،ص ١٩،. قارن، دانيل نورمان، المرجع المذكور، ص ٢٩٢ – ٢٩٣.

٤٩ – نفس المصدر، ص ٦٨

٥٠- Die lage Englands , (Carlyle's Past and Present) , Owen Chadwick , The Secularization of the European mind in the 19 th century, Cambridge , 1995 , p . 70.

٥١- عرض رأيه في الديانات الأخرى في كتابه: The Releigions of the World and Their relations with Christianity , London , 1847.

٥٢ – قارن، أ. حوراني المصدر المذكور، ص ٢٠ – ٢١.

٥٣ – نفس المصدر.

٥٤ – Marianne Thornton , London , 1956 .

٥٥- ماوريس، المرجع المذكور ص ١٠ وما بعدها، ص ١٣٥ ومابعدها.

٥٦- عرض بونيفاتس بادروف ملاحظات هامة عن رأي إيمانول كانت في ظاهرة التدين البشري، وقد استخدمناها هنا إلى حد كبير، الأعمال الكاملة، الكتاب الثاني (محاضرات في الفلسفة)، ليفنو – سرايفو، ١٩٩٧، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

٥٧- قارن: Die Religion innerhalb der Grenzen der Blosen Vernunft , berlin , 190 الترجمة الإنجليزية Religion within the limits of Reason alone, New York , 1934

مذكور نقلا عن أ. حوراني، المرجع المذكور، ص ٢٣

٥٨- نفس المرجع، ص ١٠٢، قارن، ي. مبارك، المصدر المذكور، ص ١٠٩ .

٥٩- Der Christliche Glaube in Samtliche Werke . 2nd edn , Berlin , 1842

قارن: أ. حوراني، المصدر المذكور، ص ٢٤

٦٠- انظر: روحانية الكلمات، ١٩٢٤، مذكور نقلا عن، روسينو جيبليني، لاهوت القرن العشرين، ك س، زغرب، ص ١٩

٦١- نفس المصدر، The Christian .... p .33

٦٢- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menechhcit (Riga and Leipzig . 1784 – 91) انظر الترجمة الإنجليزية, Reflections on the Philosophy of the History of mankind , Chicago 1968

٦٣ – انظر، قارن، أ. حوراني، المصدر المذكور، ص ٢٥ .

٦٤- Philosophie der Geschichte, vol . II ,Vienne , 1829

٦٥ – قارن، س . ح . نصر الإسلام في فجر الألفية المسيحية الجديدة، مجلة البلاغ، عدد ١ – ٢، سرايفو، ٢٠٠٢، ص ٧١– ١٠٠

٦٦- شليجل، المرجع المذكور، ص ٧٠ – ١٠٧ ؛ قارن، ي . مبارك، المرجع السابق، ص ١٠٨ – ١٠٩ .

٦٧ – لمزيد من التفاصيل انظر ن . إسانوفيتش، " المدينة، مكان الحضارة والفن الإسلاميين ". مجلة علامات الزمن، العدد ٩ –١٠، سرايفو، ٢٠٠٠، ص ٢٩٧ – ٣١٨، قارن : باول لونده، المرجع المذكور، ص ٨١ – ١٠١ .

٦٨ – انظر، س . ح . نصر، صدر الدين الشيرازي والثيوصوفية الغامضة الخاصة به، دار ابن سينا، سرايفو ٢٠٠١، ص ١٢ – ١٥ .

٦٩ – انظر، Francis Fukayma , The End of History and the last man , Pingnin books , 1922 , P./418 ; Ray P.Mottahedeh , " The Clash of Civilizations : An Islamicist's Critique , " Harward Middle Eastern and Islamic review 2 , 1995 , 1 – 26

انظر أيضا Edward Said , Culture and Imperialism , London , 1993 , p 252 – 259

٧٠ – حوراني، المرجع السابق، ص ٢٧.

٧١- لمزيد من التفاصيل Owen Chadwick , The Secularization... p. 179 – 227 (History and the Secular)

انظر أيضا، روسينو جيبليني، المرجع المذكور، وخاصة ص ٩ – ٨٠ .

٧٢ – كتب محمد لجنهاوزن دراسة مقارنة ممتازة عن نقاء الايمان المسيحي والإسلامي المعاصر، Contemporary Topics of Islamic Thought , Teheran , 2000 , p.35 -60

٧٣ – قارن، نفس المصدر .

٧٤- نفس المصدر.

٧٥- Systéme de politique , ou Traité de Sociologie instituant la religion de l'Humanité (1851 - 1854)

٧٦ – فى رسالته التى وجهها إلى رشيد باشا والتى تمثل مقدمة لمؤلفه " نظام السياسة الوضعية "، الجزء الثالث قرر كونت فى رضا أن الوزير الكبير قد " حقق تقدما مضاعفا هاما بالنسبة للحضارة الإسلامية مع عرضه لمثال تعدد الزوجات وكذلك أيضا لحظر بيع الرقيق الذى كان لا يزال موجودا فى العاصمة العثمانية " قارن، ى . مبارك، المرجع المذكور، ص ١١٢ – ١١٥ .

٧٧ – لمزيد من التفاصيل انظر F.Gabrieli , " The Transmission of Learing and Literary influences to western Europe , in Cambridge History of islam . p 851 – 890

٧٨ – انظر: إ. سعيد الاستشراق، ص ٢١٥ – ٢١٦ : قارن، ك . أرمسترونج، محمد،ص ٢٩

٧٩ – ك . أرمسترونج، المرجع السابق.

٨٠ – مذكور نقلا عن إ. سعيد، الاستشراق، ص ٢١٦، ولمزيد من التفاصيل إ . سعيد، المرجع المذكور، ص ٢١٥ – ٢٣٠

٨١ – قارن: الترجمة الإنجليزية ، Oeuvres Complétes , vol .II , Paris , 1948, Recollections of my Youth London , 1929

٨٢ – انظر: أون شادويك (History and Secular) ص ١٨٩ – ٢٢٨

٨٣ – قارن: أ. حورانى، المرجع المذكور، ص ٢٨ – ٢٩ .

٨٤ – Oeuvres ... , III , Paris , 1949 , p. 836

٨٥ – مذكور نقلا عن أ. حورانى ، المرجع المذكور ، ص ٢٩.

٨٦ – نفس المصدر.

٨٧ – – Mohamet et les origines de L'Islamisme , " Revue des " L'Islamisme " Revue des Deux Mondes , 15 dec. , 1851 , p . 1063 – 1101

٨٨ – انظر، " L'Islamisme et la science , " in Oeuvres ... , vol .1 Paris , 1942 , p .946

٨٩ – Renan , " De la part , " in Oeuvres ... pp.332 – 3

٩٠ – Ernest Renan , Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques , Paris ,1955,145 -6 , L'Islamisme et la science , Paris , 1983

٩١_ Al – Afgani , " L ' islamisme et la science , " Journal des Débats , (18 – 19 may ,1883

٩٢ – Mythology among the Hebrews and its Historical Development , London , 1877

(وقام بالترجمة الإنجليزية ر. مارتينو)

٩٣ – ع. جونو، الإسلام فى العصر، سرايفو، ١٩٨٢.

٩٤ – سنقول بضع كلمات عن أصل الفكر الفاشى : فالفاشية هى أيدلوجية لها جذورها فى أوروبا . وفكرة الفاشية أدخلها إلى الفكر الأوروبى عدد من المفكريين الأوروبيين بالقرن التاسع عشر، ونفذتها إيطاليا وألمانيا تنفيذا عمليا فى القرن العشرين. . واستجلبت الدول الأخرى التى كانت واقعة تحت تأثير الفاشية ــ الأيدولوجية الفاشية من أوروبا ، وفقا لرأى هـ . يا هويا فقد تطور التاريخ الأوروبى عبر عدة مراحل أو فترات . ولكن بالمعنى الأوسع يمكن تقسيمه إلى ثلاثة مسارات رئيسية : ١ – الفترة الوثنية قبل المسيحية، ٢ – العصر الذى كانت فيه المسيحية هى العنصر الثقافى المسيطر فى أوروبا ٣ – الحقبة المادية بعد المسيحية . ومفهوم حقبة " ما بعد المسيحية " يمكن أن يبدو لكثير من القراء غريبا على الأقل نظرا لأن المسيحية لا تزال هى الديانة الأكثر عددا فى المجتمع الأوروبى . بيد أن المسيحية لم تكن لفترة زمنية طويلة هى الجانب المسيطر من

الثقافة الأوروبية، أى كانت هذا فحسب " باللغة ". فقد كانت قد تشكلت أيديولوجيات جديدة ومفاهيم سياسية كانت تحكم المجتمع، ولم تكن محددة بالدين وإنما بالفلسفة المادية . وبدأت هذه العملية المعادية للدين فى القرن الثامن عشر، وبلغت أكثر لحظاتها إشراقا فى القرن التاسع عشر . وفى النهاية كان القرن العشرون شاهدا على النتائج المأساوية للمادية أى شاهدا على أساطير العلوم المادية التى لم يتم تخيلها . وعند بحث التاريخ الأوروبى من خلال الحقب الثلاث المذكورة فيما سبق سنلاحظ أن الفاشية تنتمى إلى الحقبتين الأولى والثالثة . وبعبارة أخرى، فالفاشية هى نتاج للوثنية، وفيما بعد تم إحياؤها أى إعادة تفعيلها بظهور المادية . ولم تكن الأيدلوجية الفاشية موجودة فى الوقت الذى كانت فيه المسيحية هى العنصر الثقافى المسيطر فى المجتمعات الأوروبية . وهذا ببساطة لأن مثل هذه الفكرة غريبة على المسيحية باعتبارها ديانة السلام والحب . بيد أنه من خلال اطلاعنا حتى الآن على تاريخ الأدب المسيحى الأوروبى يمكن التوصل إلى استنتاج بأن بعض الموجهين والدوائر الكنسية، للأسف، ساهم إلى حد كبير عن طريق أحكامه المسبقة عن الديانات غير المسيحية – فى ظهور العديد من العقائد العنصرية العلمانية التى ليست لها أية صلة بالتعاليم الأصلية للمسيح عيسى . قارن،

H.Yahya , Fascism the bloody ideology of Darwinism , Arastirma , Istanbul , 2002 , p .19- 25

٩٥- انظر، Scott Lively , Kevim Abrams , The Pink Swastika , Founders Publishing Corp . , Oregon , 1997 , viii, المقدمة،

٩٦- انظر، ك . أرمسترونج، محمد، ص ٤٠ .

٩٧ – نفس المصدر.

٩٨- انظر، M.Baudricourt , La Guerre et le gouvernement de L'Algérie , Paris , 1853 , P. 160, قارن، ك . أرمسترونج، محمد، ص ٤٠

٩٩- انظر، Rana Kabbani , Letter to Christendom , London , 1989 , pp.54

رانا قبانى مولودة فى عائلة مسلمة بدمشق فى عام ١٩٥٨ . ونشأت فى نيويورك وجاكارتا، وتلقت تعليمها فى مدارس البعثة المسيحية، وبعد ذلك فى جامعة جورج تاون وكلية المسيح . وحصلت على الدكتوراه من جامعة كامبردج فى مجال الأدب الإنجليزى . وانطلاقا من خبرتها الشخصية التى اكتسبتها فى الغرب حذرت فى كتابها المذكور من الأحكام المسبقة الهائلة الموجودة لدى الغربيين عن الإسلام أى الفهم الخاطئ العميق للإسلام والخوف غير المبرر من العالم الإسلامى . وعرضت آراءها فى سياق ظهور كتاب " آيات شيطانية " لسلمان رشدى مؤكدة أن الأشكال القديمة للكراهية وعدم التسامح يمكن استغلالها على وجه السرعة فى "المعارك " السياسية المعاصرة، وناشدت بإجراء حوار جديد متحرر من الأحكام التاريخية المسبقة ومن الأحقاد الشخصية بين هاتين الحضارتين .

١٠٠- انظر، رانا قبانى، المصدر المذكور، ص ٥٣ . فيما يتعلق بهذا ينبغى القول بأنه من قبيل الهراء عقد "صلة طبيعية " بين مختلف أشكال الإرهاب وبين الإسلام وتعاليمه . ومثل هذه الظواهر فى المطبوعات الحديثة ليست سوى محاولة لأن يتم عن طريق إضفاء الطابع المقدس على أسباب الإرهاب صرف الانتباه عن الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التى تكمن فى الواقع السياسى والاجتماعى الملموس لبعض الدول والشعوب الإسلامية فى النصف الثانى من القرن العشرين . انظر،

Ann Elizabeth Mayer, Historical and Theoretical Perspectives on War and Peacein Western and Islamic Traditions, in Just War and Jihad,New York,1991.

١٠١- انظر، ف. كارتشيتش، "الإهارب: المغزى، التاريخ وصلته بالدين ". مجلة البلاغ، العدد LXIV. مارس، أبريل، سرايفو،٢٠٠٢، ص٢٥٣-٢٨٤ .

١٠٢- ك. أرمسترونج، محمد ....، ص ٤٣.

١٠٣- انظر، Conor Cruise O'Brien , The Times , 11 may . 1989

قارن، ك. أرمسترونج، محمد ....، ص ٤٣.

١٠٤- قارن، ر.قباني، المصدر المذكور .ص٤.

١٠٥- إ. جيبون، المصدر المذكور .

١٠٦- مزيد من التفاصيل عن هذا في A.Hourani , A History of the Arab peoples , London , 1991 , p.299 -310

١٠٧ - انظر، أ. حورني، المرجع المذكور، ص ٣٢-٣٣.

١٠٨ - انظر، على سبيل المثال،

Fath al-Bāri (Commentary on Sahih al- Bukhari) by Ibn Hajar – al – A squalani , Tranlated by " A bdal Hakim Murad (Tim Winter) , Cambridge 2000, James Winstn Morris ,Orientations- Islamic thought in a World Civilization, al kalem , Sarajevo , 2001.

109- Manners and Customs of the Modern Egyptians , London , 1836

١١٠ – انظر على سبيل المثال، Maxim Rodinson , Europe and the Mystique of Islam , I.B.Tauris , London 1988 , Muhammed , Zagreb , 1998.

قارن، ر. قباني، المرجع المذكور، ص ٦

١١١- عن وضع المرأة في الإسلام والمجتمعات الإسلامية انظر، مجلي مرسي، المرجع المذكور، Mohammed Arkoun , Ouvertures sur L'islam , Paris , 1989 , P .99

١١٢ - قارن، ر. قباني، المصدر المذكور، ص ٧_٨.

١١٣ - Essay and Reviews, 4th ed., London, 1861

١١٤- انظر، أون شادويك، المرجع المذكور، ص.١٠٧- ١٤٠، ١٦١-٨٨.

K. Armstrong , The Battle for God , p.95- 96

١١٥- انظر، Friendrich Nietzsche , The Gay Science , New York , 1974 , p 181

١١٦- لمزيد من التفاصيل عن عملية التحديث لدى اليهود والمسلمين (١٧٠٠-١٨٧٠)،

انظر، K. Armstrong , The Battle for God , p . 98 , 132

١١٧- انظر، هارون يحيى، المرجع المذكور، ص ٣٠- ٣٥

١١٨- لمزيد من التفاصيل عن هذا انظر، أون شادويك، المرجع المذكور، ص ١٠٧-١٤٠

١١٩- J.W.van Goethe , Aus dem Nachlass , " Westostliche Divan ,

مذكور نقلا عن A.Hourani , A history of the Arabs people , p. 300- 301

١٢٠- R.kinpling , A Ballad of East and West

نقلا عن أ. حوراني، نفس المصدر

١٢١ - انظر، The West and the Middle East , in Foreign Affairs , volume 76 , no. 1 , p 114 – 129

١٢٢ - نفس المصدر، ص١١٤.

١٢٣ - نفس المصدر، ١٢٠.

١٢٤- آراء مشجعة عن هذا انظر عند م أركون، المرجع المذكور، ص ٣٢- ٤٢.

١٢٥- ولذا فقد تم في البيان الصادر بالمجمع الفاتيكاني الثاني في روما تجنب الحديث عن الحياة العائلية للمسلمين أي عن أخلاق المسلمين . وسنتحدث عن هذا بشكل خاص في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

١٢٦- انظر، K.S.Salibi , Islam and Syria in the writings of Henri Lammans , in Historians of the middle East , ed . B. Lewis and P.H. pp.330 – 42

علاوة على ما جرى ذكره عن هذا الكاتب نضيف أن هنري لامنس يسوعي بلجيكي ومستشرق مولود في عام ١٨٦٢ في جنت ببلجيكا وتوفي في بيروت في عام ١٩٣٧. وقد استقر في لبنان ودرس اللغات العربية واللاتينية واليونانية ثماني سنوات. وأصبح بعد العديد من الرحلات مستشرقا بكلية الدراسات الشرقية بجامعة القديس يوسف . ويعتبره البعض من أشد المستشرقين تعصبا فيما يتعلق بالفكر العربي الإسلامي، وبالغ في تعصبه تجاه الإسلام حتى أعلن المنصفون شكهم في أمانته العلمية . (المترجم).

١٢٧- لمزيد من التفاصيل انظر، يواقيم مبارك، المصدر المذكور، ص ١٧٨- ١٨٥.

١٢٨ - يتحدث عن هذا حديثا مفصلا ب. لويس في الإسلام والغرب، ص ٨٨-٩٥.

١٢٩- انظر: Etudes d'historique religieuse , Paris , 1857, pp.217.

١٣٠- Tor Andrae , Mohammed : The man and his faith ,tr. Theophil Menzle , London : George Allen , & Unwin , Ltd

قارن ، دانيل نورمان، المصدر المذكور، ص ٢٨٨

١٣١. انظر: Mohamet fut – il sincere ? Recherches de Science Religieues , 1911 pp. 25 - 53

Coran et Tradtions . Comment fut composée la vie de Mahomet ? RSR , 1, 1910 , p7.132

١٣٣. لمزيد من التفاصيل انظر، ي. مبارك، المرجع المذكور، ص ١٧٧- ١٩٠.

١٣٤- Mahamet ful – il sincerne ? Recherches de Sciences Religieuses , 1911, pp.25- 53

١٣٥- جزآن. Grimme H., Mohammed , Munster , 1892- 1895.

أثار الكتاب بتحيزه مجادلات، ولكن أيضا الكثير من الاعتراضات . ومن بين العديد من المؤلفين انظر :

Snouck Hurgronje in Revue d'Histoire des religions , 1894 , 48 – 70 , 149 – 178

وهو يدافع في المقام الأول عن أهمية العنصر الديني، انظر كذلك،

Maxime Rodinson , Mahomet , Edition du Seuil , 1968

انظر الطبعة الكرواتية، زغرب، ١٩٩٨ .

١٣٦ – انظر ، على سبيل المثال، سليمان جروزدانيتش، على آفاق الأدب العربي الإسلامي، سفيتلوست، سرايفو، ١٩٧٧.

١٣٧ – انظر، A.I.S de Sacy , Grammaire arabe , 2 vol (Paris , 1810) , W.Wright , Grammer of Arabic -language , 2 vol (London , 1859 -62) ; E. W.Lane , An Arabic- English Lexicon,London1863 J.W. Redhouse , A Turkish and English Lexicon (Constantinopole , 1890) ; M.J.de Goje,,93 tr , Annales ... al tabari : Tarikh al – rusul wa al – muluk , 15 vol . (Leiden , 1879 – 1901). Muhammad ibn Sa.d, Kitāb al-tabaqāt al- kabir , tr . E . Sachau and thers , 9 vol (Leiden, 1904 – 21) ; E . Quatremcre , ed. , Prologomenes d'ibn khaldoun , 3 vol . (Paris , 1858) , French tr .

W .M de Slane , Prologomenes historiques d'ibn kahldun , 3 vol (Paris , 1862 – 8) ; Firdawsi , Shah – nameh , ed .J . Mohl , 7 vol , (Paris , 1838 – 78) ; French tr . J . Mohl. Le Livre des rois, 7 vol (Paris , 1876 – 8) ; F . Rückert , tr. , Hamasa oder die ältesten arabishchen , Volkslieder , 2 vol (Stuttgart , 1846) ; C.J. Lyall , Translations of Ancient Arabian Poetry (London , 1885)

١٣٨– Alfred von Kremer , Culturgeshichte des Orients unter den Chalifen , 2 vol (Vienna ,1975 – 7

قارن: أ. حوراني، المرجع المذكور، ص ٣٦.

١٣٩ – انظر: Rudolf Bultmann , Glauben und Versehen Tübingen , 1952 , p . 13

١٤٠– لمزيد من التفاصيل عن منهج التاريخ وعن تقييمه النقدى انظر، ولفريد ج. هارينجتون، مدخل إلى العهد الجديد، ك س، زغرب، ١٩٩٠،ص ٨٥– ١٠٠.

١٤١ – من المهم فى هذا الصدد الإشارة إلى ذهابه إلى بيروت ودمشق والقاهرة، وقام بذلك خلال عامى ١٨٧٣–١٨٧٤، مبكرا فى العشرينيات من عمره . ونظرا لإحساسه بالإحباط من المبشرين الأمريكيين فى بيروت فقد توجه إلى دمشق، خزانة المعرفة والحكمة الإسلاميتين،وهناك قضى عدة أسابيع هامة بالنسبة لعمله العلمى اللاحق . والتقى هنا بالعديد من العلماء والمتصوفة، ووصف لقاءاته معهم بأنها " أجمل جانب فى حياته " . والتقى فى القاهرة أيضا بالعديد من العلماء بما فيهم هنا الأفغانى الذى لا يمكن إغفاله،وحصل بعد ذلك على موافقة بإمكانية الانتظام فى الدراسة بالجامعة الإسلامية الشهيرة الأزهر . ومن المرجح أنه كان أول عالم أوروبى حصل على تعليمه بهذه الجامعة الإسلامية . وعن المعلومات الأخرى المتعلقة بسيرة حياته انظر عند أ. حورانى، المرجع المذكور، ص ٤٠–٤١.

١٤٢– Vorles über den Islam (Heidelberg , 1910) ; English tr; A. & R. Hamari , Introduction to Islamic Theology and Law , Princeton , 1981.

١٤٣ – لمزيد من التفاصيل انظر، أ . حورانى، المرجع المذكور .ص ٤١.

١٤٤ – انظر، Muhammedanische Studien , 1961 , II , 5

١٤٥ – نفس المصدر . الملاحظات النقدية عن هذا عرضها فاظلور رحمن فى مؤلفه روح الإسلام، بلغراد، ١٩٨٣

١٤٦ – انظر، A. Guillaume , the Tradition of Islam , New York 1980

١٤٧ – خصص فاظلور رحمن لهذا الموضوع مقالا من كتابة " الإسلام "، نيويورك – شيكاغو – سان فرانسيسكو، ١٩٦٩، ص ٤٣–٦٨.

١٤٨ – انظر، الترجمة الإنجليزية لبعض الأجزاء،

J.N. Monahan , Mekka in the Latter Part of the 19 th Century , Leiden/ London , 1931 , p 19

١٤٩. نفس المصدر، ص ٨٣ f

١٥٠. نفس المصدر، ص ١٧٠ f

١٥١- C.Snouck Hurgronje , Selected Works, ed . G. H. Bousquet and J. Schacht , Leiden , 1957 , p .76

١٥٢ – نفس المصدر ص، ٢٤٥ FF

١٥٣ – انظر، س . ح – نصر، مثاليات وحقائق الإسلام، لندن، ١٩٧٩

الفصل الخامس

الإسلام فى الدراسات المسيحية المعاصرة

خلق فرضيات جديدة من أجل الحوار مع المسلمين

استمرت الرؤية الغربية للإسلام الموضحة فى القرن التاسع عشر فى التطور وإثراء نفسها فكريا إبان القرن العشرين فى نطاق الدراسات المسيحية المعاصرة للإسلام[1]، وهى رؤية كانت فى بعض الأحيان متعنتة فى نقدها مجحفة كما فى حالة كاتانيا و هـ. جريمه أو رؤية قائمة على الهوى وغير شريفة كما فى حالة لامنس ، وفى أغلب الأحيان كان يتم تطوير هذه الرؤية بهدف التوصل إلى تناول موضوعى . وتطور هذا الإطار الفكرى العلمى النقدى المرتبط بالدراسات الإسلامية ، الذى كان . وفقا لسماته الفكرية ولكن المنهجية أيضا ـ تاريخيا وأنثربولوجيا و سوسيولوجيا فى الأساس ، تطور خارج الخط الصليبى للتفسير ، أى خارج الأحكام المسبقة والقوالب النمطية المسيحية القروسطية بشأن الإسلام والمسلمين . وسعى كثير من العلماء فى زماننا المعاصر أمثال لويس ماسينون و ج . أنواتى و ر. كاسبر و أ. م . جويشون و ب. جاستون زنانيرى وهـ. أ. ر. جيب و و. م . وات و هنرى كوربين والأب جويليو باسيتى سانى وأنيمارى شيمل و مارشال ج. س. هودجسون و ويلفريد كانتول سميث و مارتن لنجز إلخ.– سعوا فى هذا المناخ إلى إثراء الفهم الغربى للإسلام وزيادة مساحته . وبسبب مواقفهم التى كانت مشبعة بأفكار الكتاب الأوروبيين الشرفاء ذوى النيات الحسنة أمثال بطرس المكرم وجون سيجوفيا و إ. جولدزيهر وسنوك هورجرونى وغيرهم.كانوا يمثلون فى مناخ التعددية الدينية والثقافة العقائدية غير المقيدة للمجتمع الأوروبى الحديث تحديا رهيبا لمؤيدى الصورة الساخرة عن الإسلام، أى تحديا للمبشرين بالانفتاح المسيحى تجاه العالم، وبالتالى فهم يمثلون أيضا تقبلا متباينا تباينا جذريا للتقاليد الدينية غير المسيحية. وقادت مبادئ التعايش والتبادل الثقافى الإنسان الأوروبى إلى صيغ مختلفة اختلافا نوعيا للحوار . وأمثال هؤلاء

المؤلفين كانوا أكثر بكثير جدا من أولئك الذين ذكرناهم فيما سبق . ولكن وفقا لتقدير المسكونيين المسيحيين المختصين فأبرز مرتبة تخص بالتأكيد لويس ماسنيون وميجويلا أسين بلاكيوس (١٨٧١-١٩٤٤) ، بالرغم من أنه " نصّر " إلى حد ما الكتاب المسلمين الذين درسهم فى أبحاثه (الغزالى وابن عربى) [١] ، وتخص كذلك جاكسو جومييه .

* "الحوار الداخلى " لماسينون مع الإسلام

وكانت الرؤية الأكثر إيجابية بشأن محمد ﷺ بصفته "نبيا " من جانب بعض علماء الاستشراق المسيحيين أمثال المذكورين من قبل كارليل و روبرت زاهنر و و. م. وات – عربونا رائعا لتفهم أفضل، بل وحتى أيضا لمصالحة بين المسيحيين والمسلمين، أو كما يقول هذا بأسلوب مؤثر وفى غاية البساطة إبراهيم نواب، لقد كانت هذه الرؤية تمثل " المفتاح الذى أمكن به أخيرا فتح الباب الذى كان موصدا لقرون (الباب الخاص بالكنيسة المتسلطة والمنغلقة للغاية)" [٣] . وفى الحقيقة مهد عدد من المستشرقين الذين ـ مع بقائهم على وفائهم وإخلاصهم لديانتهم الخاصة ـ كانوا معجبين ببعض جوانب الإسلام مثل أسلوبه فى التعبد وإيمانه بإله واحد ، مهدوا الطريق لتغيير الموقف الشكلى أى الرسمى للكنائس المسيحية تجاه المسلمين، وهو الموقف الذى تمت صياغته فى المجمع الفاتيكانى الثانى فى عام ١٩٦٥. إلا أن الرأى الشائع هو أن لويس ماسينون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) كان أول باحث اتخذ تجاه الإسلام والمسلمين موقفا أكثر من إيجابى ومثمر ومتسامح [٤] وبه حدث" تحول كوبرنيكى" تجاوز التناول الأكاديمى والظاهرى والسلبى حتى ذلك الحين والسطحى للغاية بالمعنى المنهجى للإسلام وللمسلمين ، وطبقا لذلك أقام علاقة احترام وميل صادقين ثم تغلغل إلى المعانى الخفية للمبادئ الأساسية للإسلام . وباتخاذه خطوة أبعد من خطوات جولدزيهر الذى من الأرجح أنه يدين له بالكثير من أجل موقفه المعرفى النظرى والأخلاقى العلمى تجاه الإسلام، فإن ماسينون لم يقم فهمه الشخصى للأسرار الكاملة للرؤية الإسلامية تجاه الحياة والعالم على المتون ذات السمة الدينية والثقافية واللاهوتية والاستشراقية فحسب ، بل على الإسلام المطبق تطبيقا صحيحا الذى يظهر على نحو ما ظهورا مباشرا للغاية فى الحياة الفردية والجماعية للمسلمين . وعن طريق معالجته المتميزة لفكرة الزمان والتاريخ حقق ـ من ناحية ـ فى النصف الأول من القرن الماضى

تأثيرا على واحد من أكبر مراكز المعرفة الأوروبية حينذاك ، أى باريس . ولذلك أبرز عن حق كارل ـ جوزيف كوشيل ، من بين آخرين ، نشاط يواقيم مبارك (*) التلميذ الكاثوليكى الفرنسى لماسينون و" الخبير " فى الإسلام والذى يدين دون شك لأستاذه الكبير ماسينون . بينما ماسينون ـ من ناحية أخرى وهو ينبه عددا كبيرا من المؤلفين المسيحيين من الغفلة الممتدة لسنوات طويلة ، أثار الشك فى الموقف غير المثمر حتى ذلك الحين للتعاليم الكنيسة الرسمية إزاء التطورات المعقدة فى نطاق الثقافة الحديثة فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وبالتالى أثار الشك فى الرؤية المسيحية النمطية والمملة والمثيرة للارتباك والمرهقة للغاية فيما يتعلق بالإسلام وبالعالم الإسلامى .

وعلى العكس من علم نقد التاريخ للقرن التاسع عشر، الذى تطور التاريخ وفقا له بقوة فاعليته الداخلية الخاصة (بمساعدة الشعوب والأجناس والطبقات) نحو الهدف الذى يجرى تحقيقه فى نطاق هذا العالم ، قام ماسينون بتشييد رؤيته الخاصة والشخصية تماما بشأن التاريخ ، ووفقا لها فإن التاريخ يتطور بقوة أرواح الأفراد التى تتخطى وهى مشمولة ومخضبة برحمة الله ـ كل الحواجز بين الجماعات البشرية وحتى بين الجماعات الدينية مع التحرك نحو الهدف الذى يعلو كل حد ممكن أقامه البشر فى هذا العالم . وتدفع الطاقة الإلهية التطور التاريخى عبر أشخاص معينين تشملهم رحمة الله بطريقة خاصة ، وبذلك تشهد الطاقة بمبدأ الاتصال المستمر لله مع العالم ومع الإنسان. ويقيم ماسينون من مثل هذه الفكرة للتاريخ وللزمن رؤيته الشخصية بشأن الإسلام وتعاليمه. ولنتوقف قليلا عند أكبر "عالم فى شئون الإسلام " فى القرن الماضى وعند تقبله للإسلام .

لقد كان لويس ماسينون ابنا لنحات من أتباع مذهب اللاأدرية (بيير روش) ولأم مسيحية مثابرة(٦) . ووسط هذه البيئة الروحية وعقب تلقيه الدروس الأولى والحماسية فى التعليم الشفاهى عن الديانة المسيحية فقد ماسينون– بناء على اعترافه الشخصى– إيمانه " الموروث " بالمسيح . وباعتباره مستشرقا شابا وألمعيا وفى إثر دراساته الأولى فى باريس وفترات إقامته الدورية والقصيرة فى الدول الإسلامية بالمغرب ثم إقامته للدراسة بأشهر جامعة إسلامية ، جامعة الأزهر بالقاهرة ـ اكتشف وجود الإيمان من طفولته إبان حملة لاكتشاف الآثار بالعراق (فى الليلة ما بين الثالث إلى الرابع من مايو عام ١٩٠٨) وهذا فى ظروف ظلت حتى اليوم غامضة إلى حد ما ، وصفها فى شكل رؤية

روحانية لله أو " زيارة بمعرفة الخفى الذى يجتاحه أو يتردد عليه ... "[٣] . ووفقا لاعترافه الشخصى فإنه بفضل كرم ضيافة المسلمين وإلهامهم الدينى شعر بتغيرات روحية سريعة ومفاجئة أعادته إلى العزلة المسيحية للتعبد المنسية منذ فترة وإلى الرسائل الخفية العديدة للديانة المسيحية ، تلك الرسائل التى لم يكن لديه لا القوة ولا الإلهام الحقيقى لكى يستقبلها من قبل. ووفقا لأقواله الشخصية فقد حصل ماسينون برحمة من الله على نور البصيرة العجيبة بعالم الأسرار الذى ليس من الممكن فى كثير من الأحيان الوصول إليه بالإيمان العقلانى فحسب ولكن بالإيمان اللاعقلانى كذلك. وبعبارة أدق فبفضل قداسة كرم الضيافة الإسلامى الذى أحس به إحساسا مباشرا فى لقاء مع إحدى عائلات الألوسى من بغداد ـ عثر على الخلاص مرة أخرى فى تراثه الروحى والدينى المسيحى الخاص به؛ مكتشفا أبعاده السرية والروحانية العميقة التى تستتر تحت سطح التفسير العلمى والدوجماتى اللاهوتى المبتذل للمبادئ الأساسية للديانة المسيحية. ولذا فإنه فى تأملاته خصص اهتماما كبيرا لفكرة أو بعبارة أفضل لتجربة كرم الضيافة أو الرعاية مثل تلك الرعاية التى كان المسلمون يبدونها خلال تطورهم التاريخى ، وأيضا فى زمن اتصالاتهم مع المسيحيين أو مع الغرب، مع الإلماح بشكل خاص إلى الاستعمار الأوروبى للدول الإسلامية مسميا إياه بإساءة استغلال لكرم الضيافة الإسلامى . وبغض النظر عن الأسباب الحقيقية لتحوله ، فهل يتعلق الأمر بنتيجة لسجنه " بسبب التجسس " بمعرفة السلطات العثمانية ، أو يتعلق بحمى المستنقعات التى أصيب بها خلال إقامته فى بغداد أو يتعلق بأزمة روحية وأخلاقية ناجمة عن اضطراب نفسى فى حياته السابقة ، فمن المهم ملاحظة أن ماسينون ـ كما نوهنا من قبل ـ خرج من مثل هذه الحالة وهو أكثر ثراء فيما يتعلق بفهمه الشخصى لفكرة التطور التاريخى للبشرية وللإسلام على وجه الخصوص .

* إبراهيم باعتباره الصورة الأولى لديانة المسلمين والمسيحيين

ومرة أخرى يضع ماسينون، ولكن بطريقة مختلفة تمام الاختلاف، فهم الإسلام فى السياق التاريخى لكبرى ديانات العالم الموحاة عن طريق إبراهيم . وهو أولا وقبل كل شىء يعرض الأصل الدينى واللاهوتى لكرم الضيافة مع القيام برصده منذ آدم ومرورا بإبراهيم وعيسى ومريم وانتهاء بمحمد ﷺ . وكانت لآدم مكانة مميزة فى عملية الخلق

(لقد كرمه الله)، ولكنه بعصيانه حطم قوانين كرم الضيافة (الرعاية) ولذلك تم طرده من الجنة وترك إبراهيم بلده (أور كالديسكى) لكى يستضيفه الله فى أرض كنعان. وبمثل هذه الرعاية وكرم الضيافة سعى إبراهيم لدى الله لإنقاذ قوم سودوم . واستقبلت مريم أيضا " ضيف الله " ، أى المسيح الذى حملته من الروح القدس . وعلى عكس حواء فإنها لا تقطع الميثاق الذى بدأه الله ، بل تتقبل هبة الله مانحة إياها لكى تكون تحت تصرف العالم . ويعقد لويس ما سينون فى تأملاته علاقة وثيقة بين إبراهيم ومريم لأن كليهما احترم ميثاق رحمة الله ورعايته الممنوحة على أنها هبة غير مدينة إلى الإنسان . ويتحدث ماسينون بعد ذلك، وهو يتوقف عند رحيل إبراهيم أو هجرته ، " عن النداء الداخلى من إبراهيم للإسلام". وكانت هجرة إسماعيل محددة مصيريا فى وقت الحمل؛ به نظرا لأن أمه هاجر تجسد الأصل العبرى لكلمة " هجر " الذى يعنى بدقة تامة " العجز والإبعاد " . وحقيقة لم يجد إسماعيل هناك ـ رغم أنه تمكن بفضل قطرات رحمة الله (نبع الماء) من إطفاء الظمأ فى الصحراء ـ وطنا ولم يلق كرم ضيافة، وذلك لأنه لم يكن هناك أحد يمكن أن يقبله. وعاش كغريب مطرود ومبعد ومنبوذ [٨]. ولكن بفضل أبيه إبراهيم حصل إسماعيل على بركة من الله وجعله ينجب [٩]. ويذكر ماسينون أن إسماعيل أصبح قائدا لشعب يريد أن ينال مرة أخرى عهد الله ".... سأجعل منه أمة كبيرة"[١٠]، العهد الذى تم إنكاره لفترة طويلة من جانب أولئك الذين ، مثل سارة زوجة إبراهيم ، كانوا يرون فى إسحق السليل الحقيقى فحسب أو الوحيد لإبراهيم . وفى عام ٦٢٢ تم إبعاد محمد ﷺ سليل إبراهيم من مسقط رأسه مكة ، وأصبح مثل إبراهيم " غريبا " فى المدينة . ولكن ما لم يمنحه الله لإسماعيل خلال إبعاده الأول (الهجرة) منحه لسليله محمد ﷺ خلال الإبعاد الجديد (الهجرة) الذى كان على محمد ﷺ أن يقوم به بمشيئة الله ولذلك ـ وفقا لرأى ماسينون ـ يعد انتشار الإسلام هو ببساطة انتشار لشعب كبير تم إبعاد أبيه إبراهيم عن التاريخ الروحى، كما توضح لنا ذلك بجلاء كتب التفسير الإنجيلية القديمة وكذلك المعاصرة المتشبعة بأقوال الإنجيل عن سلسلة نسب إبراهيم [١١] ، التى تتحدث عن إسحاق وعن أحفاده، ولكن لا تتكلم عن التيار الروحى الآخر المنبثق من نفس نبع إبراهيم . وبذلك أسس ماسينون تاريخا روحيا تم فى نطاقه مرة أخرى إدراج محمد ﷺ حفيد إسماعيل وأتباعه ، بعد "إبعاده " لفترة طويلة[١٢]، وهو إبعاد يتماثل مع إبعاد إسماعيل إلى صحراء الجزيرة العربية ومن أجله يتم فى كثير من الأحيان الاستهزاء من المسلمين بأنهم أبناء

هاجر وإسماعيل أى يتم توضيح ميلهم إلى القتال بأقاويل عن إسماعيل ("باعتباره حمارا وحشيا ") - إدراجه فى تاريخ دينى موحد أو فى تاريخ الميثاق باعتباره ينبوع إبراهيم الوحيد الذى تستسقى منه باستمرار جميع شعوب العالم حكمتها ومعرفتها [٦٣] . ووفقا لرأى ماسينون فإن إبراهيم يمثل نقطة فاصلة فى تاريخ الدين أى تاريخ الخلاص ، وهو بشكله هذا يعد النموذج الأصلى لجميع شعوب العالم ولكل أشكاله الدينية التى تتضح من اسمه العبرى أو المتعلق بالعهد القديم " أفرام " الذى يعنى الأسوة لكل البشرية فى قبول القيم العالمية للتوحيد الأصلى واحتذائها .

وبناء عليه فالإسلام هو الميراث الروحى لهاجر وإسماعيل اللذين تم إبعادهما إلى الصحراء ، ولكن تم تشريفهما - كما قلنا من قبل - ببركة خاصة [٦٤] واسترد محمد ﷺ هذه البركة من إسماعيل ، " وهذا فى موعد رمزى ومقرر بالعناية الإلهية " . وبالرحيل من مكة إلى المدينة ، مثل رحيل إبراهيم أيضا من أوركالديسكى ورحيل إسماعيل إلى الصحراء، خلف رسول الإسلام إبراهيم على عكس إسرائيل أو الشعب اليهودى الذى لم يكن وفيا لميثاقه وعلى عكس المسيحيين الذين كانوا غير أوفياء للمسيح . وتحول ثانية تجاه مكة أو إلى القبلة التى أقامها إبراهيم وابنه إسماعيل ووضعا بذلك - بأمر من الله - نظام الحج كذروة للتجربة الدينية فى تأدية الشعائر الإسلامية وللتجربة الدينية الروحية بوجه عام.

ولكى يحدث تحقق كامل للإسلام فمن الحتمى التحدث عن " عودة أتباع هاجر " أو رجوع بركة الله إلى إسماعيل أيضا عن طريق إبراهيم . وتم القيام بشكل مماثل لهذا بمعرفة أولئك الذين كانوا فى بلاد الإسلام يمارسون القدسية أو السر المقدس للمسيح (المسيحيون العرب)؛ أى الأجانب الذين تم الإعراب تجاههم عن كرم ضيافة كبير فى بلاد الإسلام . ومن الواضح أشد الوضوح أن ماسينون هنا يقدم نفسه ممثلا للوجود المسيحى الرصين فى الدول الإسلامية . ومثله مثل إبراهيم الذى كان يشعر بالتزامه بالدفاع عن أولئك الذين أبدوا تجاهه كرم ضيافة فى بلاد كنعان فقد دافع لويس ماسينون بسبب كرم الضيافة الذى لقيه فى بلاد الإسلام - عن دين محمد ﷺ حفيد إسماعيل من أجل خلاص المسلمين . وينكر الإسلام صلب المسيح ولا يعرف مقاصد الصليب ، إلا أن ماسينون بناء على ذلك سيؤكد صحة المسيح بتقبله وجود الصليب فى المكان الذى يعيش به المسلمون . وفى هذا السياق انتقد ماسينون ، كما أبرزنا من قبل ، الاستعمار

الأوروبى للدول الإسلامية فى القرن التاسع عشر؛ أى انتقد الفهم الأوروبى الخاطئ للمعانى المقدسة لكرم الضيافة الإسلامى . ولم يعرف المستعمرون إلا الإعراب عن خيبة أملهم بسبب عدم تحقيق الطموحات والخطط الاستعمارية وذلك بسبب اهتمامهم اهتماما خاصا بالمصادر الغنية بالنفط والمعادن. ومثل هذا الموقف من المستعمرين حطم قدسية كرم الضيافة الإسلامية . وكان يتم فى كل مرة عدم الوفاء بالوعود التى كان المستعمرون قد قطعوها للمسلمين خلال اتصالاتهم الأولى ونقض التوقيعات الموضوعة على العهد ومخالفة الاتفاقيات المعقودة، وذلك لأن المسلمين لم يكونوا يمثلون فى وعى المستعمرين الأوروبيين شيئا آخر سوى أتباع من يسمى نفسه بالنبى ، وهو النبى الذى رفضه من قبل كل العالم اليهودى المسيحى . ويؤكد لأهل بلده فى هذا الصدد أنه من الضرورى تناول الإسلام من الداخل أى تقبله على أنه رسالة سماوية . ولذلك اعتنى فى أبحاثه بمسألة التاريخ الروحى للمسلمين متوقفا بشكل خاص عند دور إبراهيم وإسماعيل ، موجها إياه حسب سلسلة النسب الروحية الإنجيلية للمسيح ، وبعد ذلك وفقا لخبرة اللاهوت المسيحى فى عصره . ولم يكن بمقدوره تقبل الموقف المتأصل فى اللاهوت اليهودى المسيحى بأن الإسلام ، فى حالة الرغبة فى بحثه فيما يتعلق بإسماعيل أو إبراهيم ، يلزم حتما وسمه بأنه " انشقاق سابق عن الإنجيل " . وهذا فحسب لأن المسيحيين يعتبرون أن الزمن الإنجيلى يبدأ مع موسى ومع شرع سيناء ، ويعتبرون بدرجة أقل أن " الانشقاق اليهودى يلى عصر المسيح " ، كما يؤكد ـ على سبيل المثال ـ حنا زخاريوس (**)، وذلك لأن محمدا ﷺ فيما يبدو فهم فهما خاطئا الحبر اليهودى الذى كان يعلمه فى مكة ، وارتكب بذلك تحريفا غير جائز فى حق الديانة اليهودية . ووفقا لرأى ماسينون ففى مجال بحث سلسلة النسب الروحية لليهود والمسيحيين والمسلمين من المهم القيام بنفس المهمة بتناول لا فحسب لنوح ولإبراهيم ولإسحاق، بل أيضا لإسماعيل الذى ، كما قلنا من قبل ، تحدث عنه بقدر ضئيل للغاية الكتاب الإنجيلى الأول (سفر التكوين) . وبمثل هذه الطريقة فحسب يمكن بناء الوعى الكونى عن كيفية أن الله حدد بإرادته على حدة الطريق لكل شعب مذكور . وذلك لأنه لا يصبح أحد بمفرده ولا يصبح أى شعب أيضا مقدسا باختيار المرء نفسه، وإنما بقرار من الإرادة الخلاقة غير المشروطة لله . وكان يتم حتى الآن عن عمد إغفال هذا البعد للتاريخ الدينى المشترك من جانب المسيحيين واليهود ، وجرى بهذه الطريقة حرمان أجيال وأجيال من مفتاح الفهم اللاهوتى الحقيقى للإسلام ، ولكن أيضا

حرمانها من التراث الروحى الذاتى . وتعرف ماسينون على إبراهيم ، هذا الطبيب الرحيم ، الحكيم الحسن والمخلص ، الزاخر بحب الله ورحمته وطيبته وحكمته ومعرفته - فى لقائه المباشر مع مسلمى بلاد العراق اليوم ، بالضبط مثلما تعرف تشارلز فوكولد فى لقائه مع المسلمين الصوفيين بالجزائر والمغرب - فى وجوههم على تلك القدسية الإبراهيمية التى كانت تحملها شخصيات من التراث المسيحى دون أن يقدر على تقبل حقيقة أن الأمر يتعلق بوثنيين يحتاجون إلى الخلاص المسيحى ، وفقا لما كانوا يعلّمونه لسنوات تعليما خطأ عن حرية الضمير الدينى فى الجامعات المسيحية بجميع أنحاء أوروبا من بولون عبر سلمنكة وحتى السوربون وأكسفورد وكامبردج . وعاد كلاهما ماسينون وفوكولد إلى ديانتهما المسيحية فحسب عقب اللقاء المباشر والحى مع المؤمنين المسلمين الذين يقرون بالإيمان بإله واحد حقيقى وحى عبر أشكال متميزة من العبادة (١٦) . وقامت هاتان الشخصيتان المشرقتان من التراث الروحى والثقافى المسيحى من أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين - بدعوة المسيحيين إلى الاعتراف بالحقيقة القرآنية العميقة بأن النبى محمد ﷺ يتبع دين إبراهيم ، أى إن لليهود والمسيحيين وللمسلمين دينا مشتركا يمتد إلى الوراء إلى إبراهيم ، بغض النظر عن أنهم بلغاتهم أطلقوا عليه أسماء مختلفة . وذلك لأن إبراهيم لا ينوب عن موسى ، " معلمنا " ، ولا يحل محل عيسى " المسيح " ، ولا يأخذ مكان " النبى " محمد ﷺ . ويعيدنا المؤلفان المذكوران بأفكارهما إلى نفس بدايات هذا الكتاب ، بمعنى أن كليهما طرحا السؤال الذى بسببه قام المسيحيون لفترة طويلة بتأجيل الحديث عن العقيدة مع المسلمين ، الحديث الذى يتضمن مبدأ التوحد فى كثرة السبل أو الشرائع التى هى تعبير عن مشيئة الله (١٧) . وذلك لأن الله كانت له مع إسماعيل وليس مع إسحق وأحفاده- خطط محددة تماما . وهى ليست ثمرة خيال محمد ﷺ أو - كما كان يُعتقد فى أحوال كثيرة – ثمرة الإستراتيجية الماكرة للفاسق المحب للسلطة المسمى نفسه بالنبى . ويتضح لنا الآن اتضاحا كبيرا لماذا تم مع السخرية من المسلمين على أنهم أبناء هاجر أو على أنهم صقالبة، بدءا من اللاهوت البيزنطى (يوحنا الدمشقى) وعبر اللاهوت السكولاستى القروسطى وعصر التنوير وحتى إلى الاستشراق المسيحى، أو بعبارة أفضل الكاثوليكى للقرن التاسع عشر ، تم وضع الإسلام والمسلمين لاهوتيا فى الموقع بين قيامة المسيح والعودة الثانية للمسيح فى يوم القيامة، باعتباره واحدا فى سلسلة لقاءات الإنسان بالله، وهو اللقاء الذى يتحقق بعد انتهاء الرسالة

الإلهية إلى المسيح من خلال مختلف سبل المعرفة الطبيعية . ومن المناسب هنا نكر آراء تشارلز فورستر [١٨] التى تعكس فى جوهرها موقف المدرسة الاستشراقية الإنجليزية. ويرى فورستر أن ظهور الإسلام بعد المسيح ـ وذلك بالنظر وفقا للتسلسل التاريخى- لا ينبغى أن يمنع المؤمن المسيحى من توخى العدل تماما تجاه ظاهرة المحمدية. وذلك لأن المسيحية تعمل بشكل مباشر فى النشاط المنسق المشترك جاعلة الله معروفا، ويعمل الإسلام وهو ينسق مسار الأمور بشكل غير مباشر تجاه نفس النهاية . ويتعلق الأمر بالإعداد لكمال الحقيقة المحددة أو المتضمنة فى العهد المزدوج الممنوح لإبراهيم: "عن طريق التجمع ـ عند اكتمال الميقات ـ من إسماعيل إلى إسحق، ومن المحمدية إلى المسيحية سيهرول العالم كله فى أحد الأيام إلى كنيسة الراعى الطاهر ، سيدنا ومنقذنا الوحيد المسيح عيسى " . وبعبارة أخرى، فقد كان محمد هو المسيح الدجال ، ولكن بالرغم من ذلك كان لحياته هدف محدد تحديدا قدريا . واستطاع الإسلام بنضاله ضد الوثنية واليهودية والهرطقات المسيحية أن " يوجه مسار الأمور بشكل غير مباشر نحو المسيحية وكان ـ وهو على هذا النحو ـ عنصرا أساسيا لتكرار بلوغ اكتمال الميقات والاعتقاد النقى . وخلافا ، على سبيل المثال ، لوليم تريبولى الذى كان يعتبر أن الإسلام يهيئ روح الفرد لتغيير الدين فإن فورستر ـ كما أبرزنا آنفا ـ كان يفضل التفكير فى العالم ككل موجها التاريخ البشرى بأكمله " نحو القادر على كل شيء " أى المسيح عيسى الذى سيتم تحت رئاسته اقتياد الجميع فى نهاية زمن الآخرة . وبذلك يدرج فوستر أو المدرسة الكاثوليكية الاستشراقية والتبشيرية للقرن التاسع عشر ، مع توضيح الفقرات الإنجيلية المرتبطة بأحفاد إبراهيم فى ضوء العهد الجديد أو فى ضوء تفسير ولاهوت أفضل للعهد الجديد ، يدرج فى الجدال المسألة المتعلقة بالرؤية المسيحية للإسلام وفقا للكتاب المقدس، تلك المسألة التى-للأسف ـ إلى وقت لويس ماسينون وأشياعه ، وهم فيما عدا ذلك من أبرز علماء اللاهوت المجمعيين ، ظلت دون إجابة حقيقية [١٩]. ووضع المجمع الفاتيكانى الثانى هذه المسألة فى دائرة أبحاثه، بينما استوعبها علم اللاهوت المجمعى فى نطاق نظرية دانيلو وراهنر بشأن الديانات أى فى نطاق علمى اللاهوت للخلاص .

واستنادا إلى فقرات الإنجيل عن إسماعيل استنبط ج . كوشيل المذكور[٢٠]، وهو من المؤكد متشرب بأفكار ماسينون ، عدة استنتاجات تثير الانتباه للغاية ولها أهميتها بالنسبة لإفساح مكان للمسلمين يختلف اختلافا راديكاليا فى نطاق تاريخ مقدس موحد .

وأولا وقبل كل شيء ، فليس إبعاد إسماعيل والعيش فى الظروف الصحراوية القاسية أمرا يتعلق بهدف بشرى بل بإرادة الله فحسب ، أو بقصده الإلهى . وباعتباره على هذا النحو الأب الأول للإسلام فإسماعيل يحمل أيضا علامة العهد شاهدا بذلك على أن الأبناء الآخرين لإبراهيم وأحفادهم لهم نصيب فى تاريخ العهد . ويقع أحفاد إسماعيل تحت مباركة خاصة من الله ،الأمر الذى يلغى فكرة الاقتصارية اللاهوتية والدينية لليهود والمسيحيين . إن إسماعيل هو الابن المبعد عن إبراهيم وفقا لإرادة الله ، ومع ذلك يبدو أن الله يحبه بأسلوب خاص ، وكذلك يحب أباه إبراهيم . وقد انعكس مصير أبينا الأول المشترك على إسماعيل بأفضل طريقة ممكنة ، فقد رحل إلى الصحراء وفقا لإرادة الله بالضبط مثلما رحل إبراهيم أيضا من وطنه منفيا . ومن خلال مصير إسماعيل ، إذا تم تأمله من وجهة نظر اليوم، تم بطريقة غامضة التوقع مقدما بالموقف المتشابك والمعقد للغاية من جانب اليهود والمسيحيين تجاه الديانة الشقيقة لهم الإسلام، ولذلك فإن كلا منهما كان يغرب حتى الآن فى كثير من الأحوال عن رد فعله تجاه ديانة هذا الابن لإبراهيم وأحفاده بارتباك لاهوتى أو بالرفض . وأسوة بهذا الموقف تجاه أتباع أو بعبارة أفضل أحفاد إسماعيل فى أوروبا القروسطية ، كما أبرزنا من قبل ، تم وفقا لمعيار الكتاب المسيحيين تشكيل " صيغة أو قاعدة " (ريكولدو دى مونت كروس ، بدرو دى ألفونسو) للسلوك الإسلامى الحسن ، أو فى أوروبا النهضوية خلق فكرة جعل الشعب البربرى " متحضرا " (إ . رينان) ، وفى الوقت الحاضر نشوء فكرة تحرير المسلمين من أنفسهم . وإذا تم النظر من الناحية التاريخية فإن المسلمين لم يتصرفوا قط بمثل هذه الطريقة تجاه اليهود والمسيحيين ، والأكثر من ذلك لم ينكروا كتابهم المقدس الذى كانوا وفقا له يقضون حياتهم على الصعيد الدينى . وينطلق مثل هذا الموقف الإسلامى تجاه اليهود والمسيحيين والشعوب المتدينة الأخرى من بديهية أن القدسية واحدة وأنه بمشيئة الله تتنوع سبل احتوائها فى الفكر واللغة وفى الممارسة الدينية لأن الله سيأخذ من كل أمة شاهدا أو ، كما فى الأخبار قديمة العهد (دين الحق) : لقد خلق الله لكل أمة كتابها وطريقها . وبناء عليه فلم ينظر رسول الإسلام فى الفترة الأولى لإقامة الجماعة الإسلامية إلى اليهود والمسيحيين على أنهم أشخاص يقف وراءهم مجمع نيقية أو خلقدونية ، الكنيسة أو المعبد الذى تم فيه وضع الألواح (الوصايا العشر) ، بل على أنهم أناس بعث الله لهم رسلا من عنده . ولذلك فإنه تأسيا بالتحذير القرآنى [11] لم يقدح قط اليهود والمسيحيين الذين تحولوا ضده بل كان

يقول لهم : " كونوا شهداء على أننا أسلمنا لرب واحد " . ويريد رسول الإسلام بذلك أن يقول كيف أن الإسلام فى ذاته " لا يلغى " و " لا يتفوق على " اليهودية والمسيحية ، ولم يعلن أنهما يمثلان "حقبة ما قبل التاريخ " بالنسبة للإسلام . وذلك لأن الوفاء لإبراهيم، وهذا ما يلاحظه كوشيل ، " يعلو عندئذ فحسب عن كونه شعارا حينما يكون الناس فى جميع النواميس الثلاث مستعدين لتقبل إبراهيم كما هو مثابر بجميع أبعاده فى سفر التكوين، وليس كما هو فى التلمود ولا فى العهد الجديد ولا فى القرآن "[٢٢]. وللأسف ، لم يؤسس المسيحيون على الدوام عقيدتهم بشأن احترام الحريات الدينية للمسلمين على المبدأ المذكور عاليه للميتافيزيقا الدينية التقليدية . واكتسب مثل هذا المبدأ عبر التاريخ، كما أبرزنا من قبل، معانى متناقضة فى كثير من الأحيان. وفى التفسير الخاطئ لهذا المبدأ تم إظهار الغطرسة وعدم كفاءة البشر للاعتراف بتنوع الشرائع والسبل . ولذا فقد استنتج نورمان دانيل عن حق كيف أنه بالنسبة للمسيحيين من الأهمية الجوهرية بمكان الاعتراف بمحمد ﷺ كشخصية مقدسة ، ورؤيته كما هو كائن فى الحقيقة وكما يقدمه فى الواقع أتباعه المسلمون ، وذلك لأنه فى حالة النقيض فسيحول المسيحيون رؤيتهم أو فهمهم الأفضل للإسلام إلى مجرد وهم لن يكون له تقريبا أى معنى[٢٣] .

وكانت هذه الحقائق بالنسبة لماسينون أكثر من هامة من الناحية اللاهوتية ولذلك فقد كان يفكر باستمرار فى إطار كتابته عن التصوف أو الباطنية الإسلامية فى السر " الإبراهيمى " للإسلام مع سعيه - وهو متحمس بإخلاص لقيم الروحانية الإسلامية - إلى إجراء تحول كوبرنيكى فى الدراسة اللاهوتية المسيحية للإسلام ، بمعنى التحول من التبشير إلى اتجاه الحوار . وبالنسبة لماسينون ففيما يتعلق بوجهة النظر المسيحية بشأن الإسلام فبدلا من الفهم السطحى أو الظاهر للإسلام على اعتبار أنه تقريبا تحريف للمسيحية تنطوى على أهمية تجربته الروحية الصوفية الباطنية ، وذلك الذى يمثل المركز الحيوى للإسلام الذى تتضح فيه بأقوى صورة مشيئة الله . وهذا المركز الحيوى للإسلام هو ، فى الواقع، تجربة إبراهيم للقيم الإلهية العالمية التى تمنح كل إنسان، بغض النظر عن الطقوس التى يظهرون من خلالها توقيرهم لله، المعنى المستديم غير المتكرر . وبعبارة أخرى فإن وراثة إبراهيم لا تتحقق فحسب على خط إسحق - إسرائيل - الشعب اليهودى، الذى يظهر منه فيما بعد المسيح والكنيسة باعتبارها عهده . بل تتحقق أيضا على خط هاجر - إسماعيل الذى بسبب إبعاده إلى الصحراء ورث جزءا من بركة الله [٢٤] . وعن

طريق وراثة الجد الأعلى إسماعيل أهدى الشعب العربى إلى العالم محمدا ﷺ الذى وهو مبعد مثل إسماعيل ـ ترك مكة لكى يعود إليها مرة أخرى بعد كرم الضيافة الذى تم تقديمه له فى المدينة . وكان الدور الإسلامى المرتبط بالعناية الإلهية هو إعادة تجميع أولئك الذين كان ـ للأسف ـ قد تم إقصاؤهم من التاريخ الدينى المشترك ، أى توحيد كل الكون المتدين ، وذلك على نقيض الاقتصاريين اليهود المسيحيين الذين احتفظوا لأنفسهم فقط برحمة الخلاص الإلهية. ومن ثم فلابد من بحث الإسلام وتقبله من خلال رسالته السماوية أو الضمنية وعبر بعده الصوفى، وبعبارة أخرى فمن الحتم مقارنته بالمسيحية على المستوى الروحى والصوفى وليس كما كان مألوفا من قبل مقارنة البعد الروحى للمسيحية بالإسلام الذى يتم فهمه وفقا للمعنى السوسيولوجى الخالص لهذه الكلمة . واتساقا مع هذا أبدى ماسينون اهتماما خاصا بالتصوف الإسلامى الذى وهو " ينصرف عن الأمور فى هذا العالم ومن خلال الانضباط الروحى نجح فى تشييد أرفع مستويات المعرفة " التى تقود الإنسان إلى قرب مباشر للغاية مع الله ، مع تخصيصه (أى ماسينون) أكبر عدد من مؤلفاته لظاهرة التصوف الإسلامى [٢٥]. ومن بين هذه المؤلفات تتميز تميزا خاصا رسالته للدكتوراه عن الحلاج[٢٦] التى ناقشها فى عام ١٩٢٢ وكان لها صدى هام فى دوائر المثقفين لا فحسب فى فرنسا بل وفى أماكن أخرى. ولم يتحفظ فى القول بأن التصوف الإسلامى ليس ثمرة للمسيحية الشرقية ولا للهندوسية ، وإنما هو نتاج للبحث والتأمل الإسلاميين فى الرسالات القرآنية التى تخفى فى ذاتها بذور حقيقية لتطور الحياة الروحانية للمسلمين .

وبناء على ما تم ذكره آنفا تتم بجلاء ملاحظة أن رؤية ماسينون الدينية للإسلام كانت من ناحية ذاتية وشخصية ووجودية، ولكنها- من ناحية أخرى- قائمة على المصادر الأساسية للإسلام. وفى هذا الصدد تميز على نحو خاص أسلوبه المنهجى الدقيق . وبدلا من التناول السطحى والمثقل مقدما بالأحكام المسبقة يضع ماسينون نفسه فى ذات محور الإسلام ، داخل ذلك الذى نعنيه بأنه الحياة الحقيقية للمسلمين التى تظهر على مدى واسع لتوضح الديانة الإسلامية بدءا من النطق الشفهى بالشهادتين ، ومرورا بالعبادة وانتهاء بأعلى مستويات المعرفة الروحية كتلك التى نصادفها لدى المتصوفين المسلمين أو أتباع الباطنية.

ورغم أن ماسينون كان كاثوليكيا وفى فترة لاحقة من حياته كان قسيسا للكنيسة اليونانية الملكية بالقاهرة ، فقد كان يعتقد عميق الاعتقاد بأن الإسلام كان تعبيرا عبقريا عن ديانة التوحيد التى كانت لها مهمة روحية إيجابية [٢٧]، وكان يشدد فى كثير من الأحيان على أن المسلمين وهم على هذا النحو يمكنهم أن يكونوا للمسيحيين مثالا للديانة الإيجابية والكاملة التى تمثل إلى حد ما الالتزام الذى ينبغى أن يشعر به المسيحيون تجاه المسلمين، وذلك لأن " الغريب " الذى زار ماسينون فى لحظات الأزمة - كان فى صورة إله ولكنه فى الحين نفسه أيضا فى صورة رجل هائم على وجهه يقرع وهو مدفوع بقوة الورع الصوفى الإسلامى على باب تراثه الروحى الخاص الذى كان قد نسيه فى حين من الأحيان . وكان يعتقد – بعيدا عن الإطار الفكرى السياسى والتجديفى– أن هذه كانت دعوة إلى المسيحيين لكى يوصلوا المسلمين إلى كمال الحقيقة من خلال الصلاة والاجتهاد فى العمل وتقديم حيواتهم والاحتمال فى مقابلها . وبمقدور المسيحيين القيام بهذا الدور فى الصلاة مشتركة مع المسلمين فى القدس عند قبر إبراهيم فى مدينة الخليل وفى المنطقة المقدسة بريتانيا المخصصة "للسبعة للراقدين من إفيس " المعروفين للتراثيين المسيحى والإسلامى [٢٨]. وباكتشافه ثانية ديانته من خلال اتصاله بالإسلام ، بعبارة أدق من خلال اتصاله بمسلمى تلك المنطقة التى وقعت فيها أيضا أول اتصالات أو تبادل روحى بين المسلمين والمسيحيين لم ينقطع قط عن أن يرى فى الإسلام سبيلا للخلاص. ومن أجل هذا كرس كل حياته لتعريف الغرب بالصورة الإسلامية " الأصلية " للعالم ، وعلى وجه الخصوص عن طريق التصوف الإسلامى وكبار معلميه. وجعلته مثل هذه الآراء يدخل فى المرحلة اللاحقة من حياته فى مواجهة نقدية مع السياسة الاستعمارية الفرنسية فى المغرب والجزائر. وفيما يتعلق بهذا يدين بالكثير لتشارلز فوكولد الذى استفاد من خبراته الثمينة وهو يتهيأ لإقامته البحثية فى طنجر وفاس . ورغم أنه كانت له فى البداية صلات بالبعثة الإمبريالية الفرنسية فإنه تعرف فى الإمبريالية على " إساءة استغلال لكرم الضيافة " الأمر الذى يعد نتيجة - كما يقول هو - " لهوسنا العلمانى أو الرغبة الشديدة من أجل إضفاء الطابع الحضارى على الآخرين و الاستيلاء و الاستحواذ عليهم " [٢٩] ويصعب إنكار عمق مثل هذه الرؤية للإسلام وصدقها باعتباره ديانة موحاة ، الرؤية وصدقها التى يبينها هذا المفكر الفرنسى المثقف فى صور صوفية شاعرية ورمزية حدسية، ولم يقدمها بلغة المفاهيم المتعلقة بالفلسفة واللاهوت . وبرفضه بإصرار تسميته بعالم الدين كان

يعرب باستمرار عن تحفظه الجاد تجاه جميع المحاولات لأن تتم ترجمة تجربته الصوفية الحدسية إلى لغة المفاهيم الدوجماتية الميتة [٣٠].

وسيطرت رؤيته للإسلام فى القرن العشرين، واقتبس أفكاره وقام بتطويرها إلى حد أبعد الجزء الأكبر من الباحثين المسيحين فى العلوم الإسلامية ، ولم يفلح أحد بهذه الطريقة أو تلك فى تجنب تأثيره . وتدريجيا وافق العالم المسيحى على آراء ماسينون، وفى المقام الأول المفكرون ثم رجال الدين والقساوسة الكنسيين . وانتشر تأثيره العقلانى فيما بعد عن طريق تلاميذه الكثيرين مثل هنرى كوربين وهنرى لاوست ، ثم عن طريق ممثلى التومية الجديدة أمثال ل . جارديت و ج. أناواتى و ر. كاسبر و ب. جاستون زنانيرى وج. عبد الجليل و ي. مبارك و م. حياك و ك. ج. لديت، و ج. باسيتى سانى ومارى كحيل وغيرهم الذين كانوا فى الوقت نفسه أصدقاء أيضا . وكان تقبلهم للإسلام دون شك مشبعا بأفكار ماسينون التى كانت تتضمن مجالا عريضا من الموضوعات بدءا من - على سبيل المثال - الموضوعات الصوفية لابن العربى وروز بيهان بقلى شيرازى ، ومرورا بالحوار بين الحضارات وبفلسطين وبالإمبريالية المسيحية الأوروبية وبالتقارب المذهبى بين السنة والشيعة وبين المسيحيين والمسلمين، وبمقارنة العديد من الشخصيات المشتركة فى تراثى الديانتين مثل فاطمة الزهراء ومريم ، وانتهاء بمعاهدة المباهلة التى تم عقدها بين الرسول محمدﷺ ونصارى نجران . وتقدم لنا أفضل توضيح على هذا المراسلات العلمية لماسينون، ولكن أيضا المراسلات العادية للغاية بينه وبين الأصدقاء وبين كوربين وشوان وباسيتى سانى والمفكر الإيرانى على شريعاتى وغيرهم . وإنما يوضحه أيضا الإرث الذى يحفظه وينميه فى حرص أتباع ماسينون فى جميع أنحاء العالم، ومن الممكن فى الوقت الحالى الالتقاء بهم شرقا وغربا كذلك .

ومن بين ما قام به أجرى لويس ماسينون اتصالات أيضا مع البابا بيو الحادى عشر وبيو الثانى عشر ، وعلى وجه الخصوص مع المونسينيور مونتتى الذى أصبح فيما بعد البابا باولو السادس ، وتم الإحساس إلى حد ما بثمار هذه الاتصالات فى منشوره البابوى المعروف "كنيستى" الذى يمثل إطارا لنشاطه التبشيرى[٣١]. وساهم ماسينون وهو على هذا النحو فى تهيئة المناخ للدعوة إلى المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى دون الانتظار لجنى ثماره الأولى، وذلك لأن المجمع الكنسى بدأ أعماله قبيل وفاته . وبواسطة

فهمه المتميز لأفكار التاريخ الدينى المشترك الموحد أثّر لويس ماسينون دون شك على تحديد الموقف الكاثوليكى الرسمى تجاه المسلمين الذى تم عرضه فى المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى وساهم بالتالى فى معاملة كنسية مختلفة إلى حد ما تجاه النبى محمد ﷺ ، الأمر الذى يمكن بسهولة ملاحظته فى الصيغ الواردة بالقانون الكنسى Lumen Gentium رقم ١ وفى البيان Nostra Aetate رقم ٣ . إلا أن القائمين بإعداد هذه الوثيقة التى تعد واحدة من أهم الوثائق أبدوا فى البداية - كما سنرى فيما بعد - نفس الحيرة اللاهوتية المعروفة فى التصوير الإنجيلى لمصير إسماعيل (سفر التكوين) .

* الإسلام فى مؤلفات المجموعة " المتشددة " من علماء اللاهوت الكاثوليك

ومن المنطقى أن تأثير ماسينون انعكس أشد انعكاس على مؤلفى المدرسة الفرنسية للدراسات الإسلامية الذين اشتركوا اشتراكا فعالا، لا فحسب فى الإعداد للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى بل وأيضا فى رسم الصورة اللاهوتية لوثائقه المتعلقة بالإسلام [٣٢] وفى إطار الدراسات الإسلامية الفرنسية التى كان لها حتى ذلك الحين تراث مهيب بدأ العديد من المؤلفين فى تطوير موضوعات مشتركة بالنسبة للمسيحيين والمسلمين ، بدءا من التصوف واللاهوت ، ومرورا بشخصيات معينة من الكتب المقدسة الموجودة بالإنجيل والقرآن (إبراهيم وموسى وعيسى ومريم)، وانتهاء بالمفهوم الإسلامى المسيحى للمجتمع والثقافة والحضارة . ونظرا لأن قصدنا ، كما أبرزنا فى الديباجة، هو المتابعة المستمرة للاستيعاب المسيحى للإسلام إلى حين عقد المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى وتحقق أكبر إنجاز له ، أى لاهوت " الإنسان ذو الاعتقادات المختلفة"، فلن نذكر هنا كل المؤلفين الذين قدموا أنفسهم فى هذا الصدد بصورة أكاديمية أكثر جدة . وبسبب فرط التشعب الفكرى وشدة الارتباط الثقافى لمؤلفاتهم بالموضوع فإنه ينبغى عرض أمثال هؤلاء المؤلفين بشكل خاص تماما . ولكن بالرغم من ذلك سنشير هنا إلى أولئك المتخصصين المسيحيين فى الدراسات الإسلامية الذين ساهمت أفكارهم فى خلق المناخ الروحى الإيجابى الذى تم فيه عقد المجمع الكنسى الكبير الأخير للكنيسة الكاثوليكية، وأعيد فيه تحديد موقف مجلس الرئاسة الكنسية (الماجستريوم) إزاء الإسلام والمسلمين .

ومن الحتم فى المقام الأول ذكر مجموعة علماء اللاهوت الرومانيين الكاثوليك الذين بسبب إصرارهم على الجوانب المشتركة بين المسيحية والإسلام تم فى كثير من الأحيان تسميتهم " بالمتشددين " . ويتميز بينهم تميزا خاصا ج. ك. أنا واتى ول. جارديت ور. كاسبار و ج . جوميه وباسيتى سانى . وفى دراساتهما المقارنة بحث المؤلفان المذكوران أولا (أناواتى وجارديت) الجوانب الأساسية لعلمى أصول الدين والتصوف اليهودى المسيحى و الإسلامى ، ونشأتهما وتطورهما التاريخى والتأثير المتبادل ، وعلى وجه الخصوص فى المرحلة القروسطية والسكولاستية لتطور التقاليد الدينية الخاصة بهما . وبالرغم من أنهما فى تأملاتهما لواقع الإسلام أظهرا نفس " المرض " مثل المؤلفين السابقين ، أى القول بأن الإسلام غير كامل بسبب " الفكرة القرآنية الجامدة " بشأن عدم إمكانية الاتصال الإلهى بالإنسان وبالناس، وبسبب " العلاقة القدرية تجاه التاريخ "(القسمة) [٣٣] ، وبسبب " عدم تغير الشرع " ، ومن أجل النظرة المتفردة إلى ظاهرة المرجعية السياسية والروحية فى المجتمعات الإسلامية [٣٤] ، وبسبب نفس الامتداد الصوفى الروحى إلى الرحمة المتسامية أو إلى الحب الإلهى[٣٥] . فقد شكلوا وهم متشبعون بأفكار ماسينون العظيم مثل هذا المناخ العقلانى الذى مكن من الحوار بين كبرى ديانات التوحيد باسم الأب المشترك إبراهيم. وعن طريق إرادة الله أصبح جميع أناس العالم أبناء لإبراهيم ومن أجل هذا فإن إبراهيم - هكذا يقول المؤلفان المذكوران - يعد الصورة الأولى المستديمة للديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية وهو الشخصية الحاسمة الدائمة التى على أتباعه الاستناد إليها . ويقنعنا بذلك ، على سبيل المثال ، كتاب جارديت " المحمدية "[٣٦] الذى يمثل دراسة مفصلة عن الإسلام ومحاولة لفهم العالم الإسلامى من داخله . وقدم مؤلف الكتاب ، كما يؤكد فى الهامش وليام بريدج مترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ، تناولا تثقيفيا ولطيفا للغاية يعد ضروريا لكى يتم " فهم العقلية المختلفة عن عقليتنا الذاتية " . والمقصود هنا الإسلام كيفما يراه أتباعه المسلمون أنفسهم. ويحصل القارئ الجاد المسئول على مثل هذا الانطباع بعد انتهائه من قراءة الفصل المعنون بـ " عن أصل الإسلام " والفصل المعنون بـ " عن المصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية "[٣٧]. وتنسق مثل هذه الأفكار محتوى مؤلفها المشترك بعنوان " مدخل إلى علم الدين الإسلامى "[٣٨] (دراسة عن علم الدين المقارن) . وبدون هذا المؤلف لم يكن من الممكن تصور الدراسات الغربية للإسلام فى النصف الثانى من القرن العشرين. وبفضل الكتاب المذكور ظهر عدد كبير

من المؤلفات والدراسات التى تغطى بجميع اللغات العالمية الهامة بأسلوب مقارن التعاليم أو المبادئ الأساسية للمسيحية اليهودية والإسلام. وكان هذا الكتاب ، بفضل الطرح الثقافى الرائع لموضوع الإسلام للمرحوم نركيز إسماعيل آجيتش [39] وهو طرح يتضمن الأمور الكلية الهامة للإسلام، سببا فى ظهور عدد أكبر من المؤلفات والدراسات المقارنة فى مجال علوم الدين والاستشراق والحضارة فى مناطق يوغسلافيا سابقا، فاتحا بهذه الطريقة صفحة جديدة فى علم الديانات المقارنة على المستوى المحلى، وبالتالى أيضا فى بحث تاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين .

وسنذكر فى هذا السياق المؤلفين الثلاثة المذكورين آنفا الذين استلهموا عن قصد روح ماسينون والتزموا فى معارفهم بالجوانب الإيجابية للإسلام . ويتعلق الأمر بالأب جاك جومييه، الراهب الدومينيكانى بالقاهرة، والأب روبرت كاسبار وهو فى الوقت الحالى مدير المعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية فى روما ، ثم جيوليو باسيتى سانى . وهم فيما عدا ذلك مشاركون نشطاء فى الجلسات التحضيرية للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثاني. وكونهم على وعى بأهمية مثل هذا العمل جعلوا من واجبهم التدخل والتحليل والقيام بتصنيف نقدى للمؤلفات المتاحة أمامهم فى ذلك الحين ومخصصة للإسلام بمعرفة مؤلفين مسيحيين معاصرين. وباعتباره على معرفة ممتازة باللغة العربية والدين الإسلامى لأنه عاش من قبل فى تونس فقد قدم روبرت كاسبار مساهمة عظيمة -فيما يتعلق ببعض جوانب العقيدة الإسلامية - فى إعداد الوثائق المجمعية المذكورة التى جرى فيها ذكر الإسلام والمسلمين . ويشهد لنا كتابه المذكور عديدا من المرات من قبل " مناقشة عن ديانة المسلمين " الذى نشره عقب انعقاد المجتمع الكنسى بأن الأمر يتعلق بعالم كاثوليكى على إطلاع جيد للغاية بالإسلام . ويتعلق الجزء الأول من الكتاب بالتطور التاريخى للفكر الدينى الإسلامى [40] ، وفيه قدم المؤلف - من بين ما قدم - عرضا تاريخيا موجزا للقاءات المسيحية الإسلامية مشيرا إلى العديد من الأحكام المسبقة التى تناول بها المسيحيون عبر التاريخ الإسلام والمسلمين . ويبحث الجزء الثانى فى العقيدة الإسلامية أو المبادئ الأساسية للإسلام (شروط الإيمان) [41] . ويتطرق روبرت كاسبار فى الجزء الأخير من كتابه ، معتمدا على الكتب العربية الأصلية وثيقة الصلة بالموضوع ، إلى ديانة المسلمين وإلى علم الدين الإسلامى وإلى المفهوم القرآنى لله وإلى أسمائه وصفاته ، مع مقارنة مبدأ وحدانية الله بعقيدة الثالوث الأقدس المسيحية . ثم يتحدث عن الرسل

والرسالات كما يراهم القرآن وكما يفهم علم الدين الإسلامى مع لفت النظر بشكل خاص إلى شخصيتى عيسى ومريم فى القرآن .

وظل أيضا جاك جوميه، دون شك، على هذا الدرب فى تفسير الإسلام . وأكد جوميه أنه لأسباب حضارية وسياسية فى الأساس على العالم المسيحى أن يتناول الإسلام والمسلمين تناولا أكثر جدية ، وذلك فى كتابه " من أجل التعرف على الإسلام "[٤٢] الذى يهتم به اهتماما خاصا المؤلفون المسيحيون المعاصرون العقلاء من أجل إزالة الهوس الطائش والحانق المعادى للإسلام الناجم عن الأحداث غير الطيبة فى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ٢٠٠١ . ومن الأرجح أن الأمر هنا يتعلق بأفضل تقديم للإسلام وتعريف للعالم الإسلامى كتبه أحد العلماء المسيحيين فى القرن الماضى. وكتاب هذا المفكر الدومينيكانى المعروف ـ وهو كتاب تتحدث من خلال محتواه تجربته بالعيش القريب مع المسلمين فى القاهرة ـ يبدى ميلا كبيرا تجاه العالم الإسلامى ، الأمر الذى نتعرف فيه بالتأكيد على آثار أفكار ماسينون بشأن قداسة كرم الضيافة الإسلامى. وبصفته مبشرا فقد خدم سنوات عديدة فى الشرق الأوسط؛ مكتسبا نظرة داخلية موحدة تجاه العالم الإسلامى. وعن طريق تكريسه جل حياته من أجل التعرف على العالم الدينى الإسلامى فقد كتب بدقة ووضوح وبساطة شديدة عن مولد الإسلام وقرآنه وعن تأدية الشعائر وعن علاقاته مع المسيحية . وبتوقفه بشكل خاص عند تفسير الشيخ محمد عبده ورضا للقرآن (تفسير المنار) [٤٣] قام جوميه بإدخال قواعد جديدة لتفسير المصادر الأساسية للإسلام: القرآن والأحاديث النبوية فى التقبل الكاثوليكى المعاصر للإسلام . وكان من بين الأوائل الذين قدموا تعليقا على الترجمات الحديثة للقرآن مثريا بهذه الطريقة الدراسات الإسلامية فى أوروبا فى منتصف القرن العشرين . وقدم عرضا فى غاية الحذر للتعاليم القرآنية بالكتب السماوية السابقة التوراة والإنجيل [٤٤] . وبعبارة أدق فقد عقد مقابلة بين التعاليم الإسلامية الأساسية وبين الفهم اليهودى والمسيحى لأنفسهم . وكان جوميه فى تناوله ودودا وفى غاية الانتقاد تجاه الإسلام فى نفس الحين. وأيا كان الحال فيمكننا استنتاج أن الأمر يتعلق بمضمون يمكن لليهود وللمسيحيين من خلاله فهم ماذا يعنى الإسلام حينما يتحدث عن المصادر اليهودية والمسيحية، وذلك انطلاقا من زاوية تقاليدهم الخاصة.

وباعتباره تلميذا حقيقيا لماسينون عمل جيوليو باسيتي- ساني دون كلل على تبسيط النصوص غير المتاحة وغير المفهومة باللغات الفرنسية والإيطالية والإنجليزية من أجل إتاحتها للقراء دون المستوى المتوسط. وبنشره أفكار ماسينون (٤٥) أيقظ الكاثوليكية الإيطالية من السبات العميق مع تقديم مساهمته اللاهوتية الشخصية فى الأبحاث المتعلقة بالدراسات الإسلامية التى تمتد إلى مدى بعيد ، إلى زمن ماراسيا الشهير (٤٦) . ومع رفضه الصورة الساخرة الموروثة عن الإسلام والمسلمين أكد باسيتي-ساني الأصل الإلهى للقرآن وصدق نبوة محمد ﷺ وبناء على ذلك ، فقد رفض الرأى الاستشراقى الراسخ عن محمد ﷺ باعتباره "مشتغلا بالكيمياء القديمة" أفلح فى إعداد كتاب لا يتكرر مثل القرآن مؤلف من عناصر دينية يهودية ومسيحية أو من الأدب العربى الجاهلى . ولفت باسيتى ساني بذلك النظر إلى الإسلام باعتباره تحديا معرفيا ممكنا تماما للمسيحية وللعالم المسيحى وهو على هذا النحو . وبسبب "تقديره المبالغ فيه لقيم الإسلام" تم فى كثير من الأحيان السخرية منه بمعرفة أولئك الكتاب المسيحيين الذين لم يتمكنوا من التخلص من "عبء" التفسير المركزى الكنسى القروسطى للإسلام . وفى معرض حديثه عن أصل القرآن ، وهو يعارض المؤيدين لعلم النبوءات الإنجيلية المركزية الكنسية القروسطية ، أكد أن الكتاب المقدس للمسلمين هو المعجزة الخارقة للطبيعة الحقيقية الوحيدة للإسلام، وأنه لا ينبغى التقليل من قدر مصداقيته بواسطة المعجزات مثل تلك التى يعرفها التراث التفسيرى المسيحى . واستنادا إلى المصادر الدينية الخاصة به استهل عملية تفهم التقاليد الدينية غير المسيحية ، الأمر الذى أصبح هو المبدأ الأساسى للاهوت المسيحى للمجمع الكنسى وما بعده . لقد كان متيقنا من أن المسيحية يمكنها أن تقر بالوحى الإلهى للقرآن وبرسالة محمدﷺ ، دون أن توافق فى هذا الصدد على المفهوم الإسلامى غير النقدى للوحى وللرسالة (٤٧). وبعبارة أخرى فهذا يعنى أن باسيتي- ساني كان بالرغم من ذلك مضطرا - وهو موجه بالمبادئ الأساسية لعلم التفسير والتأويل الإنجيلى أى للاهوت العهد الجديد المتعلق بالوحى الإلهى لمؤلفى كتب الإنجيل - لمنح القرآن أى الإسلام مكانا خاصا تماما فى إطار الخطة الإلهية لخلاص الإنسان (٤٨). ووفقا لمثل هذا الفهم الذى يفترض الفحص النقدى والأدبى لبعض كلمات الجمل وصيغها بالنص القرآنى، فإن القرآن لا يمثل فحسب وحيا إلهيا بل وأيضا كلمة بشرية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، وهذا الأمر يعد انعكاسا للأسلوب النقدى الإنجيلى المنبثق عن علم النقد التاريخى بالقرن التاسع

عشر. ويتطابق ، بالتأكيد ، مثل هذا المفهوم للوحى الإلهى للقرآن مع المنطق المسيحى، ولا يتطابق على الإطلاق مع المنطق الأصلى للإسلام . وبهذه الطريقة أعرب باسيتى – سانى عن تقديره تجاه التبجيل الإسلامى الخاشع للقرآن وللرسول محمدﷺ، ولكنه كان أيضا شديد الانتقاد للتراث التفسيرى و البنيوى الإسلامى الذى فيما يتعلق بهذا الأمر له معايير تفسيرية مغايرة بشكل واضح للغاية . ويُستنتج من ذلك أن المسيحيين لابد وأن يعربوا عن إعجابهم بديانة المسلمين ، بيد أنهم لابد أن يقرءوا الكتاب الإسلامى المقدس القرآن بالأسلوب" المسيحى"، أى انطلاقا من المعايير المعرفية اللاهوتية والتفسيرية التأويلية المعروفة.

وتبعا لذلك فإن رسالة محمدﷺ تقع خارج خط أنبياء إسرائيل نظرا إلى أن دورهم لم يكن متساويا . وأنبأ أنبياء الإنجيل أو العهد القديم عن قدوم موسى، بينما أعلن محمد ﷺ عن إحياء ديانة إبراهيم باعتبارها الديانة الأصلية أى الفطرية . ومساعدوه يخدمون بوصفهم معلمين للدين بالنسبة للمسلمين الذين ينبغى أن يتلقوا البشارة (الإنجيل) حينما تقوم الكنيسة بتسليمها فيما بعد [٤٩]. وعلى هذا النحو فمحمد ﷺ ليس " خاتم الأنبياء"، الأمر الذى يؤمن به المسلمون إيمانا عميقا ، إنه فحسب نموذج أصلى لديانة إبراهيم الأساسية . ولكن بالرغم من تيقنه من بقاء الإسلام، بمعنى من المعانى ، الديانة الأصلية ذات الطراز الإبراهيمى قبل " سيناء وبعد عيد الخمسين" [٥٠]، فهو فى الحقيقة يحدد دوره فعليا بصفته معلما للدين لأبناء إسماعيل [٥١] ويؤكد أيضا مثل هذا التقييم الخطة التى أعدها لنظريته عن الإسلام باعتباره سرا لأبناء إسماعيل [٥٢]، وتشمل خطة البحث ثلاثة أجزاء، وفى المقام الأول يقترح المؤلف فى الجزء الأول – وهو يضع المبادئ من أجل حل " مشكلة" الإسلام – بحث أصول التربية الإلهية وبعد ذلك بحث إمكانيات الوحى الخارق للطبيعة خارج نطاق الإنجيل. وفى الجزء الثانى انشغل بمسألة ما إذا كان يوجد حقيقة سر لأبناء إسماعيل .وفى النهاية اهتم بالإسلام الذى كتحقيق للوعد الذى منحه الله لإسماعيل – يتحول نحو المسيح بعد مجيئه الثانى. ومثل هذا التفسير لدور محمدﷺ ليس، بالطبع ، متوافقا مع الرؤية الإسلامية التقليدية لرسول الإسلام بصفته " خاتم الأنبياء". وبالإضافة إلى النواحى الإيجابية لتناوله للإسلام فمن الجلى أن باسيتى –سانى أيضا لم يستطع تحمل محنة التشدد الكنسى الذى عمل ضده بإصرار مع أصدقائه وزملائه ممن يسمون بالمجموعة المتشددة من المفكرين الكاثوليك. وأيا

كان الحال ، فمن المهم ملاحظة أن باسيتى – سانى عمّق لاهوتيا مبادئ ماسينون من أجل إعادة دمج الإسلام وأتباعه فى تاريخ الرسالات السماوية ، الأمر الذى يعد أكثر من خطوة هامة نحو الأمام بالنسبة للرؤية المسيحية السابقة للإسلام ، مقدما بهذه الطريقة مساهمته الشخصية من أجل إجراء حوار بين الكتابين المقدسين الإسلامى والمسيحى الذى بدأ فى النمو بشكل أشد قوة فى العقود الأخيرة من القرن الماضى.

وعلى مستوى لاهوت التصوف فقد قام باتباع ماسينون، بالإضافة إلى م. أسين بالاكيوس فى إسبانيا و ر. أ. نيكلسون فى بريطانيا العظمى ، مؤلفون عديدون لرؤيتهم الكثير من الأمور المشتركة على الصعيد الدينى بين المسيحية والتصوف الإسلامى . إلا أن مثل هذه المؤلفات كانت لها – وفقا لرأى نورمان دانيل [٥٣]– قيمة محدودة نظرا لأن المؤمنين المتشددين كان يتملكهم فى كثير من الأحيان الشك تجاه التجربة الصوفية، بينما التصوف – من ناحية أخرى – لا يمثل حقيقة الديانة المسيحية . ولذلك فإن بعض المؤلفين سعى إلى توسيع مجالات أبحاثه فيما يتعلق بالإسلام والمسيحية إلى أبعادهما الدينية الفلسفية والثقافية وإلى الأبعاد المتصلة بالطقوس والشعائر. وبإيجاز ، بحث تلك الأمور المشتركة فى عديد من المجالات بين المؤمنين المسيحيين والمسلمين أيضا. ومن أجل هذا فإن أ. جويلوم المذكور من قبل سعى إلى أن يبحث بشكل متواز فى شكل إصدارات شعبية الرمز المسيحى للعقيدة والتعاليم القرآنية عن الحقائق الأساسية للدين، بينما تكفل ريتشارد مكارثى [٥٤] لا بدراسة علماء الدين المسلمين ، لا من أجل تأثيرهم على علماء اللاهوت المسيحيين فى حقبة السكولاستية، بل بسبب أهميتهم الفريدة فى فهم تاريخ الفكر الإسلامى. ونتعرف على لويس ماسينون أيضا فى مؤلفات السير هاملتون جيب ، وهو واحد من أكبر الدارسين المسيحيين للإسلام فى القرن الماضى. وقد كتب مؤلفاته عن الإسلام وعن قيمه الثقافية أو الحضارية بصفته مسيحيا راسخ الإيمان "انشغل بأنشطة روحانية مشتركة "[٥٥] . وفى أثناء ذلك مضى إلى أبعد من هذا الأب يوحنا محمد عبد الجليل ، المسلم المغربى الذى انتقل إلى المسيحية وعمل فى إصرار على تدعيم الفلسفة الروحية للفرنسيسكان ، بدراساته عن الحركات الروحانية الإسلامية وبكتيب بحث فيه بشكل خاص مكانة العذراء مريم فى القرآن [٥٦]. وعن طريق استغراقه فى التأمل فى القرآن وصل إلى المعانى الباطنية للنص القرآنى ، وعلى وجه الخصوص لتلك الأجزاء منه التى يجرى فيها ذكر الشخصيات الإنجيلية المضيئة ، متحدثا فى كثير من الأحيان إلى

المؤمنين المسيحيين عن "الإسلام ونحن"[٥٧] أو عن " الإسلام بيننا" . وبعبارة أدق، فهو يتحدث عن الإسلام بوصفه ديانة لها نظرة متميزة متكاملة تجاه الحياة والقرآن موجود فى بؤرة هذه الحياة . وفيما يتعلق بهذا فهو يؤكد ، استنادا إلى أستاذه لويس ماسينون، أن الإسلام ينطلق من قبول القرآن قبل محاكاة أو اتباع ممارسة الرسول محمد ﷺ ، وذلك على عكس المسيحية القائمة على محاكاة المسيح قبل قبول الإنجيل . وبذلك بيّن عبد الجليل ضرورة الدراسة المقارنة للعلاقة المشتركة بين الرسالة والتعاليم فى التراثين الإسلامى والمسيحى؛ لأن اقترانهما ينعكس انعكاسا مختلفا على تأدية الشعائر وبوجه عام على الحياة الثقافية للمسلمين والمسيحيين[٥٨]. وفى الواقع ، اهتم بتلك الأبعاد للفكر الإسلامى ولروحانية المسلمين التى يمكنها أن تقود المسلم نحو المسيحية . ومثل هذا المفهوم الذى تضمنته فيما بعد العبارات المصاغة للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى[٥٩]- أعطى الإسلام أهمية ديانة قائمة على الإيمان بإله واحد ، ولكنه – فى الحين نفسه – وجهه نحو زمن الحشر والنشر حيث يبلغ فيها كماله . وظهرت أصوات مماثلة أيضا فى إطار الطوائف المسيحية أو غير الكاثوليكية الأخرى . وإذا كانت الكنيسة اللوثرية ، كما سنرى فيما بعد ، قد ظلت وهى متشربة بعلم اللاهوت لـ ك. بارث- غاية فى التحفظ تجاه قيم الإسلام فقد انشغل الإنجليكانيون والبروتستانت بالمنطقة المتحدثة باللغة الإنجليزية غاية الانشغال بالإسلام وبالمسلمين احتذاء بأفكار العلماء الفرنسيين البارزين فى مجال الدراسات الإسلامية. وكان تناولهم ينتهى فى بعض الأحيان بالتوفيق المسيحى بين المعتقدات كما وسمه بهذا لفترة طويلة اللاهوت الكاثوليكى . إلا أن المراجع اللاهوتية لم تكن على الدوام واحدة لدى جميع المؤلفين . وكينيت كراج و م. وات لهما بالتأكيد مكان خاص بين المؤلفين بكنائس الإصلاحيين وذلك بسبب تأثيرهما الكبير بصورة لا خلاف عليها على رؤية الإصلاحيين بشأن الإسلام فى القرن الماضى . وسنتوقف هنا قليلا عند رؤيتهم للإسلام بينما سنذكر فحسب باقى المؤلفين الهامين مع إيراد مؤلفاتهم المهمة .

وفى الكنائس الإصلاحية ككل يعتبر كتاب كينيت كراج أسقف الكنيسة الإنجيلكانية الذى كان قد كرس نفسه لروحانية الإسلام [٦٠]، مساويا لكتاب لويس ماسينون داخل الكنيسة الكاثوليكية . ومن الجلى أن الأمر يتعلق بتقدير عام لا يقلل ولا يضفى نسبية على الاختلافات الضخمة التى هى أكثر من واضحة فيما يتعلق بمصادر الإلهام ولكن أيضا

فيما يتعلق بأسلوب عرض المحتويات الأساسية لكلا المؤلفين المذكورين. وفى معرض إبرازه لبعض العقبات التى لم تتم إزالتها وتقف حائلا بين المسيحيين والمسلمين، سعى كراج فى مؤلفاته فى المقام الأول إلى توضيح المفاهيم الدينية الإسلامية الأساسية مثل الشرك والإسلام والإيمان والتوحيد والأمة... إلخ ، محذرا من أن هذه المفاهيم تمثل بالنسبة للمسيحيين مشكلة تستعصى على الحل . ووفقا لرأيه فهذه الصعاب المستعصية على الحل ناجمة عن المبدأ الإسلامى الخاص بالتوحيد المجرد الذى – خلافا للمبدأ المسيحى المتعلق بالإله المتجسد – ليس بقادر على التغلب على الثنائية السرمدية بين الإله المتسامى والإنسان باعتباره مخلوقا له [١١] . وفى كتبه وكذلك فى مجلة "Operation Reach" التى كان يصدرها " برنامج دراسات الإسلام للمجلس المسيحى للشرق الأدنى" تصدى لدراسة مصادر روحانية الإسلام والمسيحية من زاوية تبشيرية فى أساسها ولكن يهمنا هنا إبراز كتاب كراج " ميزة الإنسان " [١٢] ، الذى يوضح فيه بالتفصيل، وعلى وجه الخصوص فى الفصل الثالث ، مسألة الأصل الإبراهيمى للإسلام . وفى هذا الإطار بحث الرؤية المسيحية أو الإسلامية للإنسان باعتباره قمة الخلق الإلهى مع الاستنتاج بأن الإسلام – خلافا للمفهوم المسيحى للتجسد باعتباره مصدرا لرحمة الله المتوحدة وللأنثروبولوجيا المسيحية للقربان – لا يتدخل تدخلا جادا وعميقا للغاية فى تحديد الإنسان وطبيعته ، إلا أن الإطار الفكرى الأنثروبولوجى الإسلامى يمكن أن يكون فى غاية التحفيز لالتقاء كبرى ديانات التوحيد الثلاث المسيحية واليهودية والإسلام . وأكثر من واضح أن كراج لم يكن مدفوعا فحسب بالأسباب العقائدية، بل بالاغتراب الروحى الخطير للمرء فى المجتمعات الصناعية الحديثة . ومن الطريف أنه عرض أفكارا مماثلة أيضا عالم دين بروتستانتى آخر هو هـ. كونج [١٣] فى أواخر القرن الماضى . وأكد أنه من المهم فى الوقت الراهن من أجل الحوار – المدى الذى تم به توجيه السؤال إلى أية ديانة من الديانات عن المصير الذاتى للإنسان ، وذلك لأن هذا الجانب من الحوار بين الأديان فى زمن المحرقة الممكن تحققها فنيا– هو اليوم أكثر من مجرد التخمينات الأكاديمية بشأن مدى امتلاك أية ديانة للحق الاستثنائى فى معرفة الحقيقة . وفى النهاية سنذكر أيضا كتابا له بحجم أصغر أثار صدوره فى ذلك الحين مجادلات غاية فى الخطورة . ويتعلق الأمر هنا بمجموعة من المتون الصوفية والتراثية من الكتب المقدسة الإسلامية والمسيحية بعنوان " الوعى بالله" . وهى متون كان قد أعدها لصلواته الخاصة ، ولكن أيضا من أجل

الصلاة الجماعية التى كان يشترك فيها أقرب معاونيه وأصدقائه [٦٤] . وهذه المجموعة من النصوص التراثية والمستقاة من الكتب المقدسة عجلت فى نهاية القرن العشرين بظهور العديد من منظمات " الأخوة" والاتحادات والجمعيات الإبراهيمية التى كان فيها المسيحيون والمسلمون يصلون معا من أجل السلام والسلم بين البشر فى العالم كله .

وخلافا لكراج الذى تناول الإسلام من منظور لاهوتى ودينى مسيحى بدرجة كبيرة ، فقد استقى م. وات من أجل منطلقاته المبادئ الأساسية للسوسولوجيا الماركسية للدين. ولا يمكننا أن ننكر على هذا العالم المسيحى معرفته الفائقة بالمذاهب الإسلامية وبتاريخ الثقافة والحضارة الإسلاميتين ، ولكن بوسعنا أن نلومه على سعيه لبحث الإسلام بحثا ماركسيا فحسب وهذا من زاوية الكنيسة الإنجيليكية . ويتضح هذا بشكل خاص فى أبحاثه بشأن المفهوم القرآنى للحرية البشرية وللحرية الإلهية العالمية ولطبيعة رسالة النبى محمد ﷺ[٦٥] . ومن المنطقى عندئذ أن م . وات يعتبر أن أهم سبب لظهور الإسلام وانتشاره هو العنصر الاجتماعى ، الأمر الذى يعتبر فى العادة مألوفا بالنسبة للاستشراق الأوروبى للقرن التاسع عشر . وفى هذا الإطار يتم إيراد الأدلة التي ليست قادرة على إبراز كل الإيضاحات المعقدة لوسائل الاتصال الدينية ، وعلى وجه الخصوص لرسالة الرسول التى تمثل بلا منازع مبدأ العلاقة المشتركة بين الله والإنسان . وينسى م. وات فى هذا الصدد أن المسيحيين أيضا يؤمنون إيمانا عميقا بأنه ليس من الممكن فى الأساس التيقن من النص المقدس للإنجيل عن طريق الإدراك ، وذلك لأن حقائق الإنجيل بخاصيتها الخارقة للطبيعة تتجاوز أطر العالم المدرك عن طريق الحواس . وكان من المتوقع أن يبحث الكاتب المذكور ظاهرة رسالة محمد ﷺ بحثا دينيا مستندا إلى بواعث دينية فى الأساس . ومن الطريف أن وات عالج أفكاره عن الإسلام دون استرشاد منظم بالمراجع الماركسية وثيقة الصلة بالموضوع ، وإنما –وفقا لتقدير أ. حورانى– اعتمد أكثر على مبادئ جيب بشأن تفاعل الثقافات[٦٦]. وإذا أردنا فى جملة واحدة أن نصور تناوله للإسلام فلن نخطئ عندئذ إذا ما قدمناه على أنه عالم فى الدراسات الاستشراقية والإنسانية الحديثة أراد أن يدرج الإسلام مرة أخرى فى التاريخ العالمى للحضارات. ولكن بالرغم من ذلك يشهد أفضل شهادة على أن الأمر يتعلق بكاتب مسيحى سعى حقيقة – انطلاقا من ديانته المسيحية– إلى القيام بدراسة أكثر موضوعية لظاهرة الإسلام وإلى التقريب بين المسيحيين والمسلمين بعضهم البعض كتاب من آخر مؤلفاته بعنوان " اللقاءات بين المسلمين والمسيحيين " [٦٧]، الذى

اجتهد فيه وات إلى تقديم مساهمته الشخصية فى تجاوز الأشكال المستهلكة وخلق صيغ جديدة من اللقاءات الحوارية بين المسيحيين والمسلمين . وكان فى هذا المضمار غاية فى الانتقاد تجاه تراثه اللاهوتى وهو يقوم بإعادة صياغة تاريخ الرؤية المسيحية للإسلام بدءا من القرن السابع الميلادى وحتى الأيام الحالية .

وينبغى أن نضيف أيضا إلى المذكورين آنفا كراج ووات مؤلفين أمثال و. كانتول سيمث [٢٨] وو. أ. بيلفلد [٢٩] وأهرنز كارل[٣٠] و ج. واردنبورج[٣١] ، والمتخصص فى الدراسات المقارنة سويتمان ج. وندرو وجون ب. تيلور [٣٢] ، الذين كتبوا أيضا عددا كبيرا من الدراسات والمقالات عن الإسلام على هدى النهج الإصلاحى فى نطاق الدراسات الإسلامية فى القرن الماضى [٣٣].

وبالتوازى مع هذه الأصوات الإيجابية كان من الممكن من حين إلى آخر سماع أصوات غير متناغمة أيضا كانت لها جذور عميقة داخل علم اللاهوت المسيحى السابق . وكان بعض المؤلفين، مثل كارل بارت الشهير، يصر فى مثابرة على مبدأ التشدد الكنسى، بعبارة أخرى على أن الإنسان لا يمكنه معرفة الله بقوة عقله بل فقط عن طريق الوحى الذاتى من الله، ذلك الوحى الذى حصل على كماله وتمامه فى شخص المسيح عيسى ومشهود به فى الإنجيل وهو بهذا الشكل . ولا تبين التعاليم والكتب الدينية شيئا آخر سوى محاولة من جانب الإنسان للوصول إلى شيء لا يمكن أن يتم بلوغه عن طريق الجهود الروحية والمعرفية . وعلى هدى مثل هذا التفسير لتاريخ الإنجيل خلص ك. بارت إلى أن كل إنسان يخلق لنفسه أوثانا وبناء على ذلك فإن " رب محمد وثن مثل جميع الأوثان الأخرى "[٣٤]. وانتقد كارل بارت قبل وفاته مباشرة (فى عام ١٩٦٦) انتقادا حقيقيا موقف المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى فيما يتعلق بالديانات غير المسيحية [٣٥] ونجد أحكاما مماثلة أيضا فى مؤلفات المبشر وعالم اللاهوت الألمانى هندريك كرايمر الذى نقل – فى الواقع – أفكار بارت فحسب [٣٦]. وعرض كرايمر وجهات نظره بشأن الإسلام فى كتابه "الديانة المسيحية والديانات غير المسيحية " ، وهو كتاب يعد وفقا لتقدير بعض المؤلفين أهم مؤلف بروتستانتى مكتوب من وجهة نظر الكالفينية. وتحت تأثير ك. بارت أصر على الاختلاف بين الديانات والرسالة الإلهية المنزلة على المسيح عيسى. وتبعا لذلك ، فلا توجد استمرارية بين الديانة والإيمان ، بل توجد نهاية أو إنهاء لاستمرارية الوحى الإلهى.

ومن المنطقى أن يُستنبط من ذلك استنتاج بأنه لا يوجد ولا حتى تمهيد لظهور الإنجيل فى الديانات ، وذلك لأن ما يمكنه أن يبدو على هذا النحو ، مثل التصوف ، يظهر بدرجة أكبر على أنه شيء يمثل عائقا كبيرا[٣٧] ، ووفقا لرأيه فإن الإسلام ليس ديانة حقيقية جاءت من الوحى الإلهى بل هى ديانة اختلقها إنسان [٣٨]. ولا تتوافق الحضارتان المسيحية والإسلامية من حيث طبيعتهما نظرا لأنهما تتطوران من مفهومين للألوهية يختلفان تمام الاختلاف . ففى الإسلام تصبح الكلمة كتابا ، أما فى المسيحية فتصبح جسدا باعتباره أسمى نقطة للقاء الإنسان بالله. ولكن ، بغض النظر عن كل شيء يمكننا الاتفاق مع حكم حورانى بأنه يوجد اختلاف له مغزى فى نبرة صوت كرايمر والأصوات المماثلة فى الماضى التى تحدثنا عنها آنفا . ويشدد حورانى على أن كرايمر كان عالما إسلاميا على معرفة جيدة للغاية بأحوال المجتمعات الإسلامية بجنوب شرق آسيا وكان شخصية ذات إحساس فكرى وأخلاقى متميز . وهو على طبيعته هذه لم ينكر فى مؤلفاته محمدا ﷺ وأتباعه، على العكس ، فقد لفت النظر بلا مواربة إلى كل الإنجازات البشرية الهامة للحضارة الإسلامية[٣٩]. وأثر عالم اللاهوت الإيفانجليكى المعاصر ماريسو بار بوجهة نظره السلبية تجاه الإسلام والعالم الإسلامى تأثيرا أكبر أيضا على الرأى العام فى العالم البروتستانتى[٤٠]. فقد تعرف فى الإسلام على الوحش الرابع للنبى دانيال ، الذى ليست مهمته فحسب محاربة أوروبا وإسرائيل (" الشعب المختار ") ، بل ومحاربة الله نفسه. ولذلك فإن بار ينقل صراع العالم العربى الإسلامى مع العالم اليهودى من المستوى السياسى إلى المستوى الدينى بدرجة كبيرة مع الزعم بأن هذا الصراع مخطط فى " سفر التكوين " ، فى العداء بين أحفاد إسماعيل وأحفاد إسحق. ولكل فرع من فرعى أحفاد إبراهيم دور هام للغاية فى التاريخ ، بالأحرى ، فى التطور الجدلى بين الخير والشر. واستنادا إلى القديس باولو الذى تحدث فى رسالته الموجهة إلى أهل جلاتسيا عن السلالة الروحية والبدنية لإبراهيم ، فإن بار يرى أن الصراع العربى الإسرائيلى صراع بين الحق والباطل . وقد ابتدع المسيح الدجال (محمد) الإسلام لكى يستطيع أن يناضل ضد الحق الذى أوحى به فى الناموس اليهودى وحصل على تمامه فى الناموس المسيحى . ولذلك فإن الغرب ينبغى أن يقدم كل مساعدة لإسرائيل فى معركتها الحاسمة مع الإسلام باعتباره أكبر تهديد للحضارة المسيحية . وهذا الموقف البروتستانتى السلبى تجاه العالم الإسلامى استمر فى التطور فى مستهل الألفية الثالثة . وتم الإحساس بانعكاسات مثل هذه الأفكار أيضا فى

أحدث هجوم للقوات الأمريكية والبريطانية على العراق . ألم يقم " التحالف العسكرى " الأمريكى البريطانى بحجة تحرير المسلمين من أنفسهم بواسطة أسلحته المتقدمة بتدمير المؤسسات الثقافية والتعليمية لبغداد التى قامت بتعريف العالم المسيحى بأهم مؤلفات الفلسفة والعلم الإغريقيين ، ومكنته من إعادة اكتشاف " الأسس المفقودة قديما للروحانية الذاتية " . ولذلك فإنه ينبغى القيام ببحث تحليلى لدور بعض الكنائس الإصلاحية فى السياسة الغربية تجاه الفلسطينيين وكذلك تجاه كل منطقة الشرق الوسط .

ولكن من الأرجح أن الكتاب المتشبع بأشد ما يكون بأفكار ماسينون هو كتاب "إبراهيم فى القرآن "(٨١) الذى كتبه المسيحى اللشبونى المعروف يواقيم مبارك (١٩٢٤–١٩٩٥) . ويتعلق الأمر فى الحقيقة برسالة لنيل درجة الدكتوراه فى مجال اللاهوت، وهى رسالة تعد جديدة من ناحية تعميقها على الصعيد اللاهوتى لأهمية إبراهيم فى التقبل المسيحى للإسلام فى منتصف القرن العشرين . وبصفته تلميذا حقيقيا لماسينون (٨٢) فقد اقترح يواقيم مبارك توازيا بين خطى الخلاص الناشئين عن إبراهيم : خط إبراهيم – إسحق – الشعب اليهودى (إسرائيل أرضا أو جسدا) والمسيح – الكنيسة (إسرائيل سماويا أو روحيا)، وخط إبراهيم – إسماعيل – الشعب العربى (إسماعيل جسديا) ومحمد – الإسلام (إسماعيل روحيا)(٨٣). وتصدى فيما بعد للتمحيص النقدى الجاد للتقبل المسيحى للإسلام فى العصور الحديثة وفى وقتنا المعاصر ، وذلك وهو محفز بهذه الأفكار ولكن أيضا باعتباره على دراية ممتازة بتاريخ الفكر الإسلامى (٨٤). وقد عرض نتائج أبحاثه التى تعد أكثر من جليلة فى كتابه " الفكر المسيحى والإسلام " (٨٥). الصادر فى بيروت فى عام ١٩٧٧وأصبح مصدرا لا غنى عنه لكثير من المؤلفين فى إعادة صياغة التاريخ، ولكن أيضا فى تعميق العلاقات المسيحية الإسلامية (٨٦).

وفى السنوات السابقة لانعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى ، بالإضافة إلى المؤلفين المذكورين تقدم أيضا بوجه عام عديد من الباحثين المسيحيين الآخرين فى مجال الرسالة ولاهوت الديانات غير المسيحية أمثال ج. موشانين (٨٧) و ج . ليديت(٨٨) و د. ماسون (٨٩) و م . حايك (٩٠) و م .ليلونج (٩١) ... إلخ ، بمقترحات جديدة فيما يتعلق برسول الإسلام والأصل الإلهى للقرآن ، مع صياغة وجهات نظر لوعى مسكونى جديد لدى

الإنسان الأوروبى . ورغم أن الإسلام لم يعد فى مؤلفاتهم يعتبر انشقاقا قبل الإنجيل ولا هرطقة مسيحية ، ولم يعد محمد ﷺ نبيا كاذبا ملهما إلهاما شيطانيا ، فقد استمروا فى المثابرة على الاستحواذ على إبراهيم. وبعد ذلك أيضا تم وضع الإسلام بفكرته المتميزة عن الإله الواحد الموجود ، على هامش التراث الدينى للإنجيل . ومن المعروف أن أبناء إسماعيل فى الإنجيل كان لهم – بالضبط مثل إسماعيل أيضا – دور استثنائى فى مدح الشعب " المختار " أو إبرازه ، ثم اختفوا ببساطة من على مسرح التاريخ [٦١] ، ولذلك فقد أنكر الإنجيل كل قيمة خلاصية لمجرد الربط النسبى بين الإسلام وبين إبراهيم [٦٢] . ولابد لمثل هذا الأسلوب فى تقديم الإسلام أن يضع فى اعتباره مجابهة صعاب أكبر بكثير من الأفضليات. وبينت لنا أيضا جلسات العمل الأولى للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى أن عقد صلة بين الإسلام وبين " إسماعيل الإنجيلى " كان عائقا مستحيل الاجتياز.

الهوامش

١ - انظر : M.Arkoon, Pour une islamologie appliquée, in Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve & Larose , Paris, 1984, p. 43- 63 .

الأمر يتعلق برؤية موجزة ولكنها ذات قيمة كبيرة بشأن الدراسات الإسلامية التقليدية ونشأتها وتطورها ، أو بشأن الدراسات الإسلامية العملية ومهامها.

٢- انظر، La Espiritualidad de Algazel u sentido cristiano, t.II , Madrid – Granada , 1934; Islam and the Divine Comedy ,London, 1926.

٣- انظر ، Muslims and the West in History , in Muslims and the West encounter and Dialogue, , Washington , 2001,p.39.

٤- تم إعداد قائمة جيدة من المراجع عن ماسينون . وسنذكر هنا فحسب بعضا من أهم المؤلفات :

Youakim Moubarac, Loeuvre de Louis Massignon , Beyrout, 1972; Jacques Waardenburg,L`is;am dans le miroir de L`Occident, La Haye , 1970, pp. 351- 358 , Guy Harpigny, Islam et Christianisme selon Louis Massignon, Louvain – La- Neuve , 1981; Centenaire de La naissance de Louis Massignon, , 1893- 1962, Paris, 1983; Jean – Francais Six (e`d.), Louis Massignon , 1970; Micel Malicet , Paul Claudel , Louis Massignon (1908 -1914), Correspondance établie et annotée 1973; Werner Vycichl , La Correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907- 1919,1980.

٥- انظر: كارل – جوزيف كوشيل ، الخلاف بشان إبراهيم ، دار نشر " نور الكلمة " ، سرايفو ، ٢٠٠٠، ص ٢٦٣.

٦- يمكن العثور على ثبت بالمراجع المتعلقة بالسيرة الذاتية لدى ر.كاسبر ، المرجع المذكور ، ص ٧٩ .

٧- انظر : L.Massignon , La visitatian de L`etranger, in Parole donnée , Paris , 1962 , p.71

قارن: ألبرت جوراني ، المرجع السابق ، ص ٤٤-٤٥.

٨- قارن: سفر التكوين (الإنجيل) الفصل ٢١، ١٩.

٩- قارن سفر التكوين ، الفصل ١٧، ٢٠ – ١: وقال إبراهيم : ليت إسماعيل يعيش برحمتك ! وقال له الله : أما إسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنذا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جدا ، اثني عشر رئيسا يلد واجعله أمة كبيرة . ولكن عهدي أقيمه مع إسحق الذى تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية .

١٠- قارن سفر التكوين ٢١، ١٧- ٢٠ .

١١- سفر التكوين ١٦ ، ١١- ١٢، ١٧، ٢٠- ١ : ١١، ١٧ – ٢٩ ، إلى أهل جلاتسيا ٤، ٢١ -٣١ .

١٢- قارن سفر التكوين ١٦ ، ١٢ .

١٣ – كتب مارتن لنجز (فيما بعد أبو بكر سراج الدين)، وهو متشبع بأفكاره ، سيرة حياة رائعة لنبى الإسلام مشددا بشكل خاص على نسبه التاريخي وكذلك الروحاني ، انظر ، محمد ، إصدار إسلاميتسا ، سرايفو ، ١٩٩٦، ترجمة أ. سليمانوفيتش حيدريفيتش وأنديرا أوستا فديتش .

١٤ – سفر التكوين ١٦ ، ١١ – ٢٠ : ٢١، ١٧ – ٢٠ : ٢٥ ، ١٢ – ١٨ .

١٥- H.Zacharias , De Moise a Mohammad . L`islam enterprise juive,Paris . 1960.

يتعلق الأمر بمؤلف مكون من أربعة مجلدات ، وتم إصدار كل المجلدات الأخيرة منه بعد الوفاة .

١٦- انظر ، و. م. وات ، المرجع المذكور ، ص ٢٩ .

١٧- قارن ، Pierre Rocalve , Louis Massignon et Le dialogue des cultures collectif,Cerf , Paris , 19 - 86.

١٨- انظر: مؤلفه ، المحمدية بدون حجاب ، لندن ، ١٨٢٩. وفقا لرأى بعض المؤلفين، على سبيل المثال ، ى . مبارك و أ . حوراني ون. دانيل ، مؤلفات فورستر غير مألوفة إلى حد كبير فى أحسن الأحوال ، بينما حفيده كاتب القصص المعروف إ . م فورستر يمضى إلى أبعد من هذا مؤكدا أن مؤلفاته ليست لها أية قيمة على الإطلاق . قارن ، ماريان ثورتون ، لندن ، ١٩٥٦، ص ١٤٥.

١٩- عن هذا انظر : ن .دانيل ، الإسلام والغرب ، ص ٣٨٣، ٣٨٧ : ى . مبارك ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٤– ٢٧٩: أ. حوراني ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

٢٠ –انظر : كارل – جوزيف كوشيل ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٢-٢٦٤.

٢١- قارن: القرآن ، سورة البقرة ، الآية رقم ٦٢ .

٢٢- كارل – جوزيف كوشيل ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٧.

٢٣ – انظر: ن . دانيل ، المصدر السابق ، ص ٣٠٥.

٢٤ – قارن: سفر التكوين ١٦، ١١– ١٢ : ٢١، ١٧– ٢٠ .

٢٥- انظر: L.Massignon , Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris , 1954

محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ، القاهرة ، ١٩٨٣.

٢٦- La Passion de Hallaj , Martyr mystique de L`islam , 4 vol., Gallimard, Paris , 1975

أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٥٧

Situation de lislam, Geuthner , Paris, 1939

٢٧- L . Massignon , Trois priéres d`Abraham , in Opera Minora , ed . Y.Moubarac, Beirut, 1973, vol . III, pp.804- 16.

٢٨ – انظر: أ . حوراني ، المرجع المذكور ، ص ٤٥.

٢٩ – انظر: L.Massignon , " Toute une vie avec un frére parti en désert ", in Parole donnée,p.71 .

٣٠ –كُتب عن هذا الموضوع

R. Caspar, Traité de Théologie Musulmane : Histoire de La pensée religieuse musulmane, PISAL, Rome , 1987,p. 81

٣١- انظر: البابا باولو السادس ، الانتسيكليكا ، دار الحاضر المسيحي ، زغرب . ١٩٧٩.

٣٢- انظر: Anawati,"Vers un dialogue islamo-chrétien" in Revue Thomiste 1964 /II,280- 326,1964/ IV, 582- 630; R.Caspar , " Le diologue islamo – chretien", Bibliographie , in Parole et ,Mission n. 33 (1966/II), 312- 321; br. 34 (1966/III), 457 -481.

٣٣- L.Gardet, Connaitre L'islam , Paris , Fayard, 1951; Dieu et La destinée de L'homme , Paris , Vrin , 1951.

٣٤- قارن:

La Cité musulmane , Paris , Vrin , 1954 . Gardet Louis , L'islam , religion et communaute , Paris, DDB,1967.

٣٥- واصل ل. جارديت عمل ماسينون في التصوف جاعلا معالجته الجذابة تمتد إلى دائرة كاملة من الأنشطة داخل المجتمع الإسلامي بشكله هذا . قارن ، Mystique musulmane , Paris , 1961

٣٦- Muhammedanism , Hawthorn books , New York , 1961.

٣٧ – المرجع السابق ، ص ٨٢-١١١.

٣٨- انظر: G.Anawati and L.Gardet , Introduction a' La théologie musulmane . Essai de Theologie comparée, Paris , Vrin , 1948.

٣٩ – انظر: ن . إسماعيل آجيتش ، الحضارة الكلاسيكية للإسلام ، ١، زغرب ، ١٩٧٦ .

٤٠ – Traité de Théologie Musulmane : Histoire de La pensée religieuse musulmane , PISAI, Rome , 1987.

٤١- Théologie musulmane : Le Credo , tome II, PISAI , Rome , 1999.

٤٢- انظر: Pour connaitre l' Islam, nouvelle édition, Cerf, Paris ,2001,p.200.

٤٣- انظر: Le Commentaire coranique du Manar , Paris , 1954.

٤٤- انظر : The Bible and the Qur'an , Ignatius Press, 1964 , p. 130

٤٥ – انظر: Basetti – sani , Louis Massignon éd. Alinea, Florence . 1985.

٤٦ – عن هذا الموضوع يتحدث ، من بين الآخرين ، أيضا :ى . مبارك ، المرجع السابق ، ص ٣٦٠

٤٧ - The Koran in the light of Christ , p . 101 – 102 .

٤٨ – نفس المرجع ، ص ٢٥ .

٤٩ – نفس المصدر ، ص ٢٦ .

٥٠ – نفس المصدر ، ص ٢٠٩.

٥١- نفس المصدر ، ص ٢٠٧

٥٢- Lislam , mystére ismaélien?

يتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل : ى . مبارك ، المرجع السابق ، ص ٣٥٨-٣٥٩

٥٣- انظر: الإسلام والغرب، ص ٣٠٦-٣٠٧.

٥٤- انظر: على سبيل المثال، The Theology of al Asha`ri ,

ترجمة وتعليق على مؤلفه "كتاب اللمع". ١٩٥٣، Beirut

٥٥- انظر: المجتمع الإسلامي والغرب، لندن - نيويورك، إصدار جامعة أكسفورد، ١٩٥٧.

٥٦- Marie et L`islam , Paris , Beauchesne 1950, 90;

وعلى وجه الخصوص Aspects interieurs de L`islam , Seuil, Paris, 1949,235.

٥٧- Abdeljalil J.M.ofm , E`islam et nous , Paris , Cerf 1947.

٥٨- انظر Aspects interieurs ....., p. 185.

٥٩- Nostra Aetate ,3

٦٠- The Call of The Minarat, NewYork and Oxford Univ. Press, 1956; Sandals at the Mosquee, Oxford Univ. Press 1959,p. 160; Alive to God . Muslim and Christian Prayer , Oxford Univer. Press 1970 , p.194, The Event of the Qur`an , نفس المصدر، ١٩٧٢، ص ١٣٠

The Mind of the Qur`an . Chapters in Reflexion , London , Allen and Unwin 1973, p. 209

٦١- انظر: Y.Moubarac , La Pensée Chretienne ...,p. ٤٤٩.

٦٢- Privilige of Man ... نقلا عن ي. مبارك، المرجع المذكور، ص ٤٥٠.

٦٣- بيان عن الأخلاق العالمية، شيكاغو، ١٩٩٣، أعده هانز كونج، ترجمة د. ماتو زوفكيتش، إصدار الفرع الكرواتي للمؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام.

٦٤- انظر: The Christian Church and Islam Today, Muslim World , I, 1952,pp.11- 12 Each othersFace Muslim – Christian Colloquy today, Muslim World , 45,1955,pp.172- 182; " What about other faiths"? , Lect Canterbury Cathederal, 10.XI,1971, Impr . Snowden, Cantorbéry , p. 13.

٦٥- انظر:

Freewill and predestination in early Islam , London , 1948; Islamic Revelation in the Modern, World Edinburg University Press 1969.

يتعلق الأمر بتطبيق أفكار ثورنتون على الإسلام.

(Revelation and the Modern World – Londres 1950)

انظر: أيضا أبحاثه (وات)

The Reality of God (1957), The Cure for Human Troubles (1959)and Truth in Religions(1963), Thoughtson Muslim – Christian Dialogue", in Hamdard Islamicus 1,1(summer 1978), 1 - 52 Islam and Christianity Today , Rotledge and Kegan, , Londres, Boston, Melbourne et Henley 1983; Islamic Philosophy and Theology , Edinburgh , 1985.

٦٦- انظر: A.Howrani, Islam and the Philosophers of the History , Middle Eastern Studies , vol . 3, 1967, p.262.

٦٧- انظر: Muslim – Christian Encounter, London – New York ,1991

٦٨- "Some similarities and differences between Christianity and Islam : an Essay in comparative religion ," The world of Islam , Studies in honour of P.K.Hitti, 1959, 47- 59; The Meaning and End of Religion , New York.

Mentor Books 1964,2 ed .,Questions of religious Truth, New York , , Scribner`s Sons 1967, 127.

مجموعة من أربع ندوات كانت مخصصة بشكل خاص للقرآن باعتباره كلمة الله أى صدق أو أصالة الديانة الإسلامية . وعلى وجه الخصوص.

Faith and Belief , Princeton univ . Press , 1979,347

نظريته بشأن التجربة الدينية . وانظر أيضا:

.On understanding Islam , ed . Mouton , La Hague , Paris, New york 1981,351

٦٩- W.A.Bijelfeld , De Islam als na – Christelijke Religie , Den Hag , 1959,352.

هذا مؤلف هام باللغة الهولندية وبه ملخص باللغة الإنجليزية . الإسلام هو ديانة ما بعد المسيحية وليس ديانة معادية للمسيحية أو مشابهة لها ، وهو ديانة ملهمة بالتراث الإنجيلى بهدف نقل رسالة التوحيد الموحدة .

٧٠- Ahrens Karl , Muhmmad als Religionsstifter, Leipizig 1935 , repint ed . Klaus Reprint 1966, p.215.

محاولة لتبيان خمسة أساليب لتناول الإسلام من خلال خمسة من كبار المستشرقين : جولد زيهر وسنوك هورجرونى وبيكر وماكدونالد و ماسينون وعلى الأخص هذا المستشرق الأخير

٧١- L'islam dans le miroir de l,Occident. Paris -La Haye,Mouton 1963,374

قارن: Islamisch – Chrisliche Beziehungen . Geschichtliche Streifzüge, Wurzburg – Altenberge 1992.

٧٢- Thinking about islam, London , Latterworth Press1971, 3 ed . 1982.

٧٣- الرأى الأرثوذكسى المسيحى بشأن الإسلام ليس ثريا إلى حد كبير إذا ما أخذت فى الاعتبار المجادلات التى جرت فى العدة قرون الأولى وحتى عصرنا الحالى . وحينما يتعلق الأمر بالسياق الزمنى الذى يعنينا هنا ينبغى ذكر أوليفر كليمنت ، وعلى وجه الخصوص نصوص المونسينيز جرجيوس خضر رئيس أساقفة الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية فى مونت لبيان ، وهو فيما عدا ذلك عضو بجماعة الأبحاث الإسلامية المسيحية . انظر ،

نقلا عن كاسبار ، المرجع "Le christianisme dans un monde devenu pluraliste L`economie de l`Esprit - ,202-saint ", in Irenikon , ١٩٧٢، ١٩١ 81 المذكور ، ص

٧٤- نقلا عن أ . حورانى ، المصدر المذكور ، ص ٤٩.

٧٥- عن هذا الموضوع انظر فى Lumiére et Vie 80(nov.decem . 1966) 1000, fn .31 and H. Kung , Dieu existe – t- il ? , ed . fr . Paris , Seuil 1981 , 609 –610.

انظر العرض الرائع لـ J . P. Gabus ," Approches protestantes de Lislam"

In J.P. Gabus , A. Merad ,Y.Moubarac,Islam et Christianisme en dialogue,Paris, Cerf 1982,9- 73
Kramer H., La foi chrétienne et les religions non – chrétiennes Neuchatel, Delachaux et Niestle 1956, p.172.

٧٧- A. Hourani , Islam and the Philosophers of the History – Middle Eastern Studies , vol . 3, 1967 , p. 232

٧٨- نفس المصدر .

٧٩- نفس المصدر .

٨٠- انظر : Das Abendland am Schideweg , Frankfurt , 1980.

٨١- Abraham dans Le Coran, Paris , Vrin,1958

٨٢- انظر: L'oeuvre de Louis Massignon "Pentalogie," t.I. Beyrouth, Cénacle libanais, 1972- 3

٨٣- انظر: Lumier et Vie n . 25, January 1956, p.30,fn . 36 ,

إعادة إصدار في ١٩٦٢. Islam, Paris , Casterman . انظر أيضا لنفس المؤلف

Ya-t- il nouvelle vision chretienne de L'islam ?" in Inf. Cath . Int . 107 (nov . 1959) , 29 – 32 , " Les questions que Le Catholicisme se pose a propos de L' islam " in Bilan de La Theologie au XXe siecle , Paris , Casterman 1970, I, 375 - 403.

٨٤- انظر: L'islam , Casterman , Paris , 1962.

٨٥- La pensée chrétienne et L'islam.

٨٦- L'islam et le dialogue islamo- chrétien, " Pentologie ", t . III;

قارن : Jean – Payl Gabus , Ali Merad et Youahim Moubarac , Islam et christianisme en dialogue Cerf , Paris , 1982.

٨٧- في المقال بعنوان : " Islam et Christianisme ", Buletin des missions , 1938 ./ I, 10- 23 ,

يتم إبراز فكرة الإسلام باعتباره مصدرا لتقاليد ما قبل الإنجيل (كاسبر ، ص ٨١).

٨٨- Mahomet , Israel et Le Christ , Paris , La Colombe 1956,p.178.

٨٩- Le Coran et La révélation judéo – chrétienne , Paris, A.Maisonneuve 1958, 2 tomes , 828

إعادة الطبع بعنوان : Monotheisme coranique et monothéisme biblique , Paris , Desclee de Brouwer 1976, 821.

٩٠ - بعد مؤلفه Christ de L'Islam , Paris , Seuil 1959, 285 الذى يقدم فيه الأجزاء القرآنية المتعلقة بالمسيح ، يخصص اهتماما خاصا إلى النسب التاريخي والروحي للإسلام ولإسماعيل :

Le mystére d' Ismael Paris , Mame 1964, 297.

٩١- J'ai rencontre L'Islam , Paris , Cerf 1975 , 172 ; Le don qu'il vous a fait , Paris , Centurion 1977, 277; Deux fidelites , une esperance , Paris ,Cerf 1979,212; Islam et Occident,Paris,

Albin Michel 1982, 260 ; Guerre au paix a Jerusalem ? , Paris , Albin Michel 1982 , 185

L' Eglise nous parle de L' Islam , Paris , Ed . Tougui . 1986 . 203.

٩٢- انظر: J. M .Babut , " Ismael , fils d'Abraham ; essai de thélogie biblique ". Le Mond chretien, 1957, n. 43 – 44, p. 274 – 295.

٩٣- قارن : Mt 3 , 9, Luk 16, 24; Ivan 8, 37 – 44; Gal 4, 21- 31 .

الفصل السادس

المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى
(١٩٦٢ - ١٩٦٥) والإسلام

الكنيسة والإسلام

وبعد أن قمنا بعرض موجز لوجهات النظر المسيحية بشأن الإسلام قبيل انعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى ومن الأرجح أنه أشد المجامع الكنسية أهمية (١) فى تاريخ الكنيسة حتى الآن ، يتبقى لنا الآن أن نفرد عناية خاصة للمواقف الكنسية الرسمية الموضحة فى الوثائق التى تمت الموافقة عليها فى المجمع . ولن نتحدث هنا حديثا خاصا عن الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية واللاهوتية العملية للمجمع الكنسى وثماره المتنوعة مثل نهضة الكنيسة (٢) وتعميق الحقيقة عن الوحدة الداخلية والخارجية للكنيسة، والمسكونية وروح التبشير، والحوار مع العالم المعاصر وإرشاد العلمانيين وتجديد ممارسة الطقوس الدينية، وذلك لأنه تمت حتى الآن عن هذه الموضوعات كتابة آلاف المؤلفات العلمية والمحفزة غاية التحفيز بالمعنى البحثى .

إلا أن القيمة الكبرى للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى ، وفقا لتقدير عدد كبير من العلماء المسيحيين ، هو انفتاحه تجاه العالم برمته ، وعلى وجه الخصوص تماما انفتاحه صوب التراث الثقافى والدينى غير المسيحى (٣) .وخلافا للعشرين مجمعا كنسيا المنعقدة حتى الآن التى أظهرت وعيا منغلقا مدافعا عن العقيدة ، فقد كان هذا المجمع الكنسى "راعاويا " بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . وبعبارة أخرى فهذا يعنى أن الكنيسة دخلت به مرحلة إعادة تقييم نقدية لدورها السابق فى التاريخ العالمى، وتبعا لذلك دخلت مرحلة التناول النقدى الوضعى للعالم الحديث ذى البنيوية التعددية .

وفى هذا الإطار تهمنا هنا بالقطع غاية الأهمية تلك الوثائق الخاصة بالمجمع الكنسى التى تنبئ عن انتقال الكنيسة من " لاهوت الحقيقة " إلى " لاهوت الإنسان صاحب الاعتقادات المتنوعة " ، وبالتالى تنبئ عن موقف هيئة أساقفة الكنيسة تجاه الإسلام والمسلمين . وتمت كتابة العديد من التعليقات بلغات الشعوب السلافية الجنوبية بشأن وثائق المجمع الكنسى التى تبحث فى ظاهرة الديانات غير المسيحية . إلا أنه ، بقدر ما هو معلوم لنا ودون الأخذ فى الاعتبار النصوص التى تتحدث عن هذا الموضوع بهذه المناسبة أو تلك ، لم تتم حتى الآن كتابة أى تقييم دينى إسلامى لذلك الجزء من دراسة المجمع الكنسى المتعلقة بالإسلام . وهذا يعد سببا كافيا تماما لأن نعلق تعليقا نقديا فى إيجاز على دراسة المجمع الكنسى عن الإسلام ، وذلك من زاوية التعاليم الإسلامية ، ولن نقارنها بالنتائج المتحققة للفهم المسيحى والغربى بوجه عام حتى الآن للإسلام وللعالم الإسلامى. ولكن ، من الحتم قبل ذلك قول بضع كلمات عن موقع الإسلام فى الأعمال التحضيرية للمجمع الكنسى.

* الإسلام فى الأعمال التحضيرية للمجمع الكنسى

وقد تم قبيل دعوة المجلس الكنسى للانعقاد تشكيل " لجنة للإعداد للمجمع الكنسى " (فى عام ١٩٥٩) ، وكان ينبغى عليها أن تبحث فى أوسع نقاش المعضلات الأساسية التى تواجهها الكنيسة الكاثوليكية فى منتصف القرن الماضى، ومن ثم كان يتحتم عليها أن تقترح على مجلس الأساقفة الموضوعات الرئيسية التى سيجرى نقاش حولها. واتخذت مكانا هاما بالطبع فى هذا النقاش الواسع مسألة الديانات غير المسيحية التى كانت تتوطد بقوة داخل المجتمعات الأوروبية وبوجه عام الغربية المعاصرة عقب انهيار الرؤية المسيحية المركزية الكنسية الأحادية المنغلقة السابقة تجاه العالم، وهو الانهيار الناجم عن تعددية و فردانية حركة الحداثة . وقد جاءت إجابات غاية فى التناقض والأهمية على الاستبيان الذى تم إرساله من جانب اللجنة المذكورة إلى جميع أنحاء العالم المسيحى، وبالأحرى الذى تم إرساله إلى الأساقفة والجامعات وإلى القيادات الدينية للكنيسة الكاثوليكية . وشكلت هذه الإجابات التى تم فيما بعد جمعها فى مجموعة خاصة من النصوص مصدرا لا غنى عنه للتحليل الأنثروبولوجى الاجتماعى النقدى الهام للحالة المعنوية للكنيسة الكاثوليكية فى عصر مواجهة الحرب الباردة أو بعبارة أفضل فى عصر انقسام العالم [١]. وإنه لأمر له صدى غير معقول أنه من بين الجامعات الكاثوليكية أبدت فقط جامعة لوفانيوم من دولة زائير اهتماما بالديانات غير المسيحية . ويشير تقريرها

بدون النسبية الكنسية المألوفة حتى ذلك الحين إلى الجوانب الإيجابية للديانات الأخرى، الأمر الذى يعنى بعبارة أخرى أنها هى أيضا يمكن أن تكون وريثة للرحمة الخارقة للطبيعة لله (٥) . ولكن ، كانت أكثر الأفكار أهمية أفكار بعض الأساقفة الكاثوليكيين. فقد قدموا فى إجاباتهم مقترحات متنوعة ، بدءا من تغيير ديانة المسلمين (أسقف السودان)، مرورا بعقد مؤتمر بين علماء المسلمين وعلماء الكنيسة الكاثوليكية (أسقف زامبيا)، وانتهاء بإيجاد أساليب للنضال ضد مخاطر المحمدية مع تأسيس – خصيصا لهذا الغرض – معاهد مدعمة بمساعدات مالية تنشغل بالدراسة المنظمة للإسلام وتربية أجيال جديدة من رجال الدين (أسقف باكستان). واقترح فحسب رئيس أساقفة الرباط – ربما لأنه ملهم " بأفكار فوكولد" نظرا لقدومه من البلد التى قام فيها م. فوكولد بشكل مباشر بالتعرف على قداسة التعاليم الإسلامية – بأن تهيئ الكنيسة الكاثوليكية – عن طريق استخدام التكنولوجيا الحديثة للاتصالات – قساوستها من أجل موقف جديد للغاية تجاه المسلمين متوائم مع روح العصر آنذاك ، وفى المقام الأول تجاه مسلمى المغرب وبعد ذلك فى مناطق أخرى . ويمكننا القول دون تردد بأنه يبدو قبيل افتتاح المجمع الكنسى أو " الجمعية العمومية لجميع الأساقفة الراشدين لكل العالم بالاشتراك مع البابا "– عدم وجود اهتمام مفرط بشأن المسائل المتعلقة بالإسلام وبالعالم الإسلامى ، وذلك فيما عدا بعض الأساقفة والجامعات ، وعلى وجه الخصوص من جانب أولئك الذين قام البابا بافلو السادس بعد ذلك بقليل بتعيينهم (وهم أعضاء لجنة إعداد المسودة الأولى من النص الذى يتحدث عن الإسلام)(٦). وبعد فحص الإجابات والمقترحات الواردة رفضت لجنة الإعداد للمجلس الكنسى كل الاقتراحات التى تشع بالكراهية القديمة وتغذى الصور العتيقة المثقلة بالأحكام المسبقة بشأن الديانات غير المسيحية ، الأمر الذى يوضح بدرجة كافية استعداد كبار المسئولين بالكنيسة للمثابرة على خلق نموذج دينى جديد تماما للعالم .

ولكن بالرغم من الأنشطة التى قامت بها الدراسات الإسلامية الكاثوليكية قبل انعقاد المجمع الكنسى، فإن الأعمال التحضيرية للمجلس لم تدرج – للأسف – الإسلام فى مجال أبحاثها (٧) ، وذلك لأن العدد الأكبر من وفود المجمع الكنسى كان لا يزال حينذاك " يرى فى الإسلام ضلالا كبيرا " ينبغى رفضه بغير تحفظ ، ويراه " أكبر خطر " ينبغى محاربته بكل الوسائل الممكنة . ولذلك ففى غضون انعقاد جلسة العمل الأولى للمجمع الكنسى لم يجر ولا مرة واحدة ذكر كلمة " الإسلام " نفسها . وكان قد تم اتخاذ موقف مماثل تجاه

كل الأعراف الدينية الأخرى باستثناء اليهودية . فما الذى أدى إلى حدوث تحول ؟ لقد أثارت لأول مرة المناقشات التى جرت عن الشعب اليهودى مسألة الإسلام أيضا. واقترح كاردينال فيينا خلال الجلسة الثانية للمجمع الكنسى (فى سبتمبر - ديسمبر عام ١٩٦٢) نصا عن اليهود مدرجا إياه فى المشروع الخاص بالحركة المسكونية. إلا أن أساقفة منطقة الشرق الأوسط ثاروا ثورة فاعلة ضد إدراج اليهود فى المشروع المتعلق بالمسكونية على اعتبار أنه من غير المناسب للغاية بحث مثل هذه المسألة فى سياق الصراع العربى الإسرائيلى الذى اشتركت فيه كنائسهم أيضا على نحو ما . وطالبت أغلبيتهم ، وعلى وجه الخصوص البطريرك ماكسيموس الرابع (الأسقف الملكى) بأن يتخذ المجمع الكنسى فى هذه الحال موقفا تجاه الإسلام ، وكذلك تجاه الديانات غير المسيحية الأخرى .

* المسلمون فى وثائق المجمع الكنسى

وبسبب الاحتجاجات العاصفة التى كان من الممكن سماعها فى القاعة الجارى بها عقد المجمع الكنسى وكذلك خارج القاعة - تم فيما بين الجلستين الأولى والثانية للمجمع بناء على طلب البابا باولو السادس تشكيل لجنتين من أجل إعداد فقرتين عن الإسلام وإدراجهما [٨] ، فقرة فى إطار اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة ، والفقرة الأخرى فى إطار البيان الأول عن المسكونية واليهودية [٩]. وبعبارة أدق ، فيما بين الجلستين الأولى والثانية حل باولو السادس فى منصب البابا فى يونيو عام ١٩٦٣محل يوحنا الثالث والعشرين (إنجيل جوسيه رونكالى) الذى كان قد تولى منصب البابا فى عام ١٩٥٨وأجرى تغييرا راديكاليا فى مسار تطور الكنيسة الكاثوليكية [١٠]. وأبدى البابا باولو السادس ، بصفته مرشد الحوار ، انفتاحا كبيرا تجاه العالم الإسلامى وروحانيته . ونتعرف من خلال هذا الانفتاح ، كما أبرزنا من قبل ، على أفضل نتائج الاتصالات الودية والقريبة التى قام بها المونسينير ج.ب. مارتينى (باولو السادس) مع لويس ماسينون . وتشع هذه الأفكار والتوجهات الجديدة من منشوره البابوى الأنسيكليكا [١١] " كنيستى " من الصفحة الأولى وحتى آخر صفحة. وفيها يتصور البابا باولو السادس الحوار على أنه " دوائر كاملة حول مركز واحد وضعتنا فيه يد الله " (رقم ٩٩)، وذلك" وهو يشير إلى الإمكانيات المتنوعة التى يقدمها حوار الكنيسة إلى البشرية المعاصرة "[١٢] . وبعد الإرساء اللاهوتى

للحوار مع العالم وللتوجهات المحددة يبين فى نهاية الإيضاح ما يسمى بدوائر الحوار: وتشمل الدائرة الأولى البشرية جمعاء (رقم ١٠٠-١٠٩) ، والدائرة الثانية تشمل كل الذين يؤمنون بالله (رقم ١١٠-١١١)، وتشمل الدائرة الثالثة جميع المسيحيين (رقم ١١٢-١١٣) . وتحديدًا تحت تأثير أفكار هذا المنشور البابوى للبابا باولو السادس أدرج معدو اللائحة الرعاوية فى محتواها كلمة الحوار أيضا (رقم ٤٠).

وإبان انعقاد الجلسة الثالثة للمجلس الكنسى (فى سبتمبر - ديسمبر عام ١٩٦٤) تغير الموقف تغيرا جذريا، إلا أن النصوص المقترحة عن الإسلام أثارت مرة أخرى العديد من الاعتراضات المكتوبة والشفوية . وفى أثناء انعقاد الجلسة الثانية تم بشكل نقدى بحث النص الموجود فى اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة ونصه " إنهم ليسوا غرباء عن رسالة الأب ، إنهم أبناء إسماعيل (ويذكر فى إحدى الملاحظات الهامشية أن الأمر يتعلق بالمسلمين) الذين بقبولهم إبراهيم كأب لهم يؤمنون كذلك بإله إبراهيم[٤٣]". وهذه المسودة الأولية التى أصر عليها قبل ولكن أيضا خلال انعقاد المجمع ممثلو المجموعة المتشددة من المفكرين الكاثوليك ، تدعم مبدأ إدراج المسلمين - باعتبارهم أحفاد إسماعيل - فى نطاق العالم الدينى لإبراهيم ، أى ورثة إبراهيم بصفته الأب الأول لجميع شعوب العالم . ويشهد لنا التصويت الذى تم إجراؤه على تعديلات النص بصعوبة عقد صلة بين المسلمين وبين إبراهيم عن طريق " إسماعيل الإنجيلى وأحفاده "، وهو ما تحدثنا عنه فى نهاية الفصل السابق . ذلك أنه تم ، بهذه المناسبة ، تقديم ما يقرب من ٥٥٣ اقتراحا من أجل إجراء تحسينات عليه ، منها ٢٣٠ اقتراحا كانت تتعلق بشكل مباشر للغاية بإدراج المسلمين مرة أخرى فى " الشجرة " الروحية لإبراهيم عن طريق إسماعيل وأحفاده . ورفضت أغلبية وفود المجمع الكنسى النص الأصلى، نظرا لأنه بدا لهم (لآباء المجمع الكنسى) - بالرغم من تبديله - أنه يقيم علاقة وثيقة بين الإسلام وإسماعيل والرسالة الإنجيلية، الأمر الذى كان يعد - وفقا لفهم أغلب وفود المجمع الكنسى - موقفا أكثر من راديكالى[٤٤]. وتم التوصل بعد مناقشات مديدة وعسيرة وحادة للحظات- إلى اتفاق يتعلق بالنص التالى المدرج فى اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة " نور الشعوب "[٤٥].

"ولكن القرار المتعلق بالخلاص يشمل أيضا أولئك الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم في المقام الأول المسلمون، الذين وهم يقرون بأنهم ملتزمون بديانة إبراهيم ، يصلون معنا لإله وحيد رحيم سيقضي بين الناس في يوم القيامة " .

وتمت الموافقة على النص النهائي فحسب بعد أن تم حذف من النص الأصلي المقترح بمعرفة الخبراء المسيحيين في شئون الإسلام ، كلمة " إسماعيل "؛ أي التنويه بالإله الذي كان يتحدث من خلال الأنبياء[٦٦]، وذلك لأنهم كانوا يطالبون، تبعا لذلك ، بأن يستوضح المجمع الكنسي أمره فيما يتعلق بالتعاليم القرآنية المتعلقة بإسماعيل وبجميع رسل الله الآخرين ، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالمهمة النبوية لمحمد (ﷺ) ، الأمر الذي لا يزال الجانب المسيحي غير مستعد له بدرجة كافية . ولذلك فقد تم في النص الختامي نقل القول عن إبراهيم إلى المخطط الذاتي (" إنهم يعترفون بديانة إبراهيم ") دون أن يتم بحث هذه الصلة أو القرابة الروحية للإسلام ولنبيه في المخطط الموضوعي في الأساس ، بالأحرى في نطاق التاريخ الديني الموحد . ونتيجة لذلك فقد تم وضع الإسلام بين ديانات التوحيد غير الإنجيلية أو غير السماوية مع الإشارة إلى مبدأ أن المسلمين يعبدون نفس الإله مثل المسيحيين أيضا (" معنا ") ، إذا ما كان الإله هو الوحيد الرحيم والقاضي يوم القيامة .

والنص الثاني الأطول والأكبر مضمونا وأشد حسما تشكله الفقرة رقم ٣ من "البيان المتعلق بموقف الكنيسة تجاه الديانات غير الإنجيلية "، ويتم فيه لأول مرة الحديث حديثا منفصلا عن اليهودية والإسلام والديانات الأخرى . وكسمة يتميز بها هذا المجمع الكنسي، بالإضافة إلى البيان المذكور بشأن موقف الكنيسة من غير المسيحيين ، ينبغي التنويه أيضا إلى البيان الآخر الهام للغاية على حد سواء بشأن حرية الديانة . وأصدر المجمع الكنسي لائحة دوجماتية من أجل المؤمنين المسيحيين أو أعضاء كنيسة المسيح ، وأصدر المجمع الكنسي بالنسبة للآخرين الذين لا يتبعون كنيسة المسيح بيانات يتم عرضها عليهم دون التزام بقبولها . وبعد التنويهات الافتتاحية بشأن تعدد الأديان في العالم الحديث الذي تواجهه الكنيسة [٦٧]، وبعد صدور مبادئ الرؤية المسيحية للديانات الأخرى (الهندوسية والبوذية)، التي يتم وفقا لها – دون أي توفيق بين المعتقدات – قبول كل ديانات العالم " التي تمتلك الحقيقة والخير الآتي من الله " [٦٨]، يحدد المجمع الكنسي في بيانه بشأن

موقف الكنيسة من الديانات الأخرى الموقف المسيحى تجاه الإسلام والمسلمين على النحو التالى [19]:

"تنظر الكنيسة باحترام أيضا إلى المسلمين الذين يصلون لرب واحد ، حى وحقيقى، رحيم وقادر على كل شيء ، خالق السماء والأرض ، الذى تحدث إلى البشر . وهم يسعون بإخلاص إلى الخضوع إلى قراراته الخفية ، كما خضع لله إبراهيم الذى تستند إليه الديانة الإسلامية عن طيب خاطر . وهم حقيقة لا يعترفون بعيسى إلها ، ولكنهم بالرغم من ذلك يقدرونه بصفته نبيا ، وكذلك أمه العذراء مريم . وفى بعض الأحيان يستنجدون بها فى ورع أيضا . وعلاوة على ذلك ينتظرون يوم القيامة حينما يطلب الله الحساب من جميع الناس المبعوثين . ومن أجل هذا يقدرون حياة الأخلاق ويبجلون الله وعلى الأخص بواسطة الصلاة والصدقة والصيام .

ونظرا لأنه فى غضون القرون حدثت بين المسيحيين والمسلمين صراعات وعداءات متكررة، فإن المجمع الكنسى المقدس يدعو الجميع ، بعد نسيان ما حدث ، إلى الاجتهاد بإخلاص للتوصل إلى تفاهم مشترك وإلى المشاركة فى حماية وتنمية العدالة الاجتماعية وأعمال الخير الصحيحة والسلام والحرية لجميع البشر " .

* الجوانب الأساسية لدراسة المجمع الكنسى عن الإسلام والمسلمين

وبالرغم من أنه قد تمت الموافقة على النص " لأسباب تكتيكية [20]" فإن ما تتم فى المقام الأول ملاحظته ، بعد الانتهاء من قراءة النص السابق ، هو جانبه الإيجابى ، وذلك لأنه – من ناحية – يلفت النظر إلى النقاط المشتركة بين الديانتين ، مع إبراز فى هذا المضمار الاختلافات الجوهرية أيضا مثل الطبيعة الإلهية لعيسى، أو يلفت النظر إلى التوجه العملى نحو التعاون بين الديانتين لصالح الإنسان المعاصر الذى يستغيث منذ فترة طويلة من أجل المنح الضائعة لرحمة الله من ناحية أخرى . ولنتوقف وقفة وجيزة عند السمات الأساسية للنص .

ونتفق مع الكتاب المسيحيين الذين يؤكدون أن الكلمات الأولى بالنص " تنظر الكنيسة باحترام إلى المسلمين " لها قيمة لا تقدر لأن الكنيسة تتخذ لأول مرة – هنا

على مستو عال ، بالمجمع الكنسى – موقفا إيجابيا تجاه الإسلام ، وذلك بعد موقف من التجاهل والغطرسة لعدة قرون تجاه المسلمين فى التصريحات والبيانات الرسمية . بيد أنه ينبغى تقبل مثل هذه الأحكام بتحفظ معين فى الإطار الأوسع للمعنى . ومن وجهة نظر المركزية الكنسية المسيحية السابقة فإن نص البيان يمثل ، بلا ريب ،" تحولا كوبرينيكيا " ، مماثلا لذلك التحول الذى قام به لويس ماسينون فى الفكر المسيحى قبل المجمع الكنسى(٣)، إلا أنه من وجهة نظر تاريخ الأديان الذى تم عرضه بطريقة ماسينون بالضبط ومن وجهة نظر النتائج المتحققة فى مجال الدراسات الإسلامية بمعرفة ما يسمى "بالمجموعة المتشددة من علماء اللاهوت الكاثوليك " ، فالموقف الرسمى للكنيسة يمكن تقديره بأنه أيضا خطوة إلى الوراء . وباستمرار وجود هيئة الإرشاد الكنسية فى أطر الدوجماتية المسيحية التقليدية فمن المنطقى أنها لم تتمكن من تجنب وضع إسماعيل على هامش التراث الإنجيلى بالعهدين القديم والجديد ، وبذلك حصل المسلمون أيضا باعتبارهم أحفاده الروحيين على موقع ودور محددين تماما فى نطاق تاريخ البشرية . وهذا الجانب من دراسة المجمع الكنسى عن الديانة الإسلامية والمسلمين ، بعيدا عن قراءاته الحرفية واللاهوتية الدوجماتية ، بحث فيه بحثا نقديا فى العقود التالية ممثلو ما يسمى " بالمجموعة الليبرالية " من المفكرين المسيحيين الذين تحدثنا عنهم فى الفصل الأول من الكتاب .

وبعد وضع الكلام عن الديانة الإسلامية وعن المسلمين فى المخطط الذاتى قدمت هيئة الإرشاد فى دراستها بعد ذلك المبادئ الأساسية للديانة الإسلامية ، أى أهم الأعراف الروحية للديانة الإسلامية وقامت بهذا التقديم على نحو ذلك الترتيب الذى يبحثها به علماء الدين المسلمون فى مؤلفاتهم ، ونتعرف فى هذا الأمر على مساهمة أولئك العلماء اللاهوتيين من المجمع الكنسى الذين قاموا بإعداد النص والذين – كما أبرزنا عديدا من المرات – على معرفة ممتازة بتاريخ المذاهب الإسلامية . وعن طريق إغفال الحديث عن الإسلام باعتباره ديانة مرسلة فإن آباء المجمع الكنسى ، تبعا لذلك ، لم يتحدثوا عن "الإسلام" بل عن المسلمين أو عن " الديانة الإسلامية ".

ويلفت نص البيان فى المقام الأول إلى " مركزية الإله " فى الديانة الإسلامية ، وبالأحرى إلى الجزء الأساسى من الشهادة الإسلامية بالإيمان ، أى الإيمان بإله واحد

قيوم (لا إله إلا الله). ولكن نص البيان يتجاهل الجزء الثانى من الشهادة – الهام جدا على حد سواء – الذى يتحدث عن الرسول محمد (ﷺ) (وأن محمدا رسول الله)، وهو الأمر الذى يعد نتيجة للموقف الكنسى الوارد باللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة [٢٢]. والأمر الذى، وفقا للتعاليم الإسلامية التقليدية ، يميز المسلمين عن الشعوب المتدينة الأخرى هو تحديدًا حقيقة أنهم يقبلون محمدا (ﷺ) مبعوثا إلهيا من خلاله / عن طريقة تحدث الله عن نفسه ثانية وفى كماله إلى البشر . ولذلك فإن الإسلام لا يعرف مقولات "الإله الذى يستحيل التعبير عنه " ، " الإله الخفى " ، ولا " الإله غير الفعال " ، وذلك لكى يمكن بسهولة على هذا النحو اختزاله فى المخطط الذاتى، فحسب الأمر الذى يميز كل شكل من أشكال التدين الفطرى أو أى تدين روحى آخر .

ويشدد آباء المجمع الكنسى، عن حق فى الجزء المتبقى، على أهمية أسماء الله لأنها تمثل – خلافا لليهودية والمسيحية التى ينكشف الإله فيها عن طريق نزول الوحى أو فى شكل بشرى [٢٣]– النقطة الجوهرية للتبرير الإلهى الإسلامى . وبهذه الطرق يصبح الله نفسه موجودًا بشكل مستمر وفعال داخل العالم ، ولذلك فإن النطق بأسماء الله لا يحمل طابع " القاع الذى يستحيل المساس به " ، كما فى بعض التعاليم الدنيوية أو الفلسفية أو الروحية الأخرى . وفى الحقيقة ، يطلق الله الأسماء على نفسه فى الوحى لا لكى يتم فحسب التفكير فيه ، بل لكى يتم من خلال ذكر أسمائه إبداء العبودية لدين الإنسان . ولكن نظرا لأن المسلمين والمسيحيين لا يكرمونه بنفس الأسماء ، ولا تحمل مثل هذه الأسماء المعنى المطابق فى مصادرهم التراثية والتقليدية ، فقد أورد المجمع الكنسى فحسب تلك الأسماء التى هى على نحو ما مشتركة فى الإسلام والمسيحية والتى– وهذا هو الأهم – تناسب المفهوم "المسيحى " الذى تم إدراجه من قبل للتوحيد الإسلامى التجريدى أو للسمو المطلق ، كذلك المفهوم الذى نصادفه فى الكتب الغربية فى القرون الخالية . ولذلك فإن أسماء الحى القيوم والرحمن الرحيم وخالق السموات والأرض، التى تمتلك – مع الأخذ بعين الاعتبار بالطبع اختلافاتها المعرفية – سمات قرآنية [٢٤] ولكن إنجيلية أيضا وبصفتها على هذا النحو فهى متجذرة بعمق فى الممارسة الدينية الصحيحة للإسلام وللمسيحية ، وترتبط أكثر فى الذاكرة بالمقدس فى الفلسفة، المقدس الذى لا يثير فى الإنسان الإحساس بالجلال ، ولكن لا يثير أيضا – كما يقول هذا ر. أوتو – الإحساس بالقرب والجمال ، الأمر الذى يمثل سمة خاصة لوجهة النظر

الإسلامية بشأن العلاقة المشتركة المتفاعلة غير المنفصمة بين الله والإنسان . وتتركز العقيدة الإسلامية على فكرة الله الأحد والوحيد ، وبعبارة أدق ، على الإقرار بجميع مستويات الوجود الإلهى : الله بصفته الحى والخالق والقادر والرحمن الرحيم ، ولكن أيضا باعتباره الموحى . وهذا يعنى أن الإسلام يركز على الله بصفته عنصرا أوليا من طبقة أعلى ، وليس على الله بصفته اسما معنويا أو بصفته مفهوما ميتافيزيقيا نظريا بلا مضمون ، لم يتم اختباره فى ألوهيته . وقدم الله فى الإسلام أدلة على نفسه . إنه بنفسه أوحى عن ذاته إلى الإنسان محفزا إياه على إجراء اتصال أو شكل خاص من السلوك الدينى . ولذا فإن علم الدين الإسلامى يبحث بلا انقطاع تلك النصوص التى تشهد بأعمق تأثر بالقرب من الله وهو تأثر يفتن ببساطة اللب (الجمال)، أو تأثر بالبعد الذى يثير لدى المخلوقات الحية الخوف (الجلال)[٢٥]. ومن المرجح أنه عند إعداد النصوص قام علماء اللاهوت المذكورين بالمجمع الكنسى بتحذير أعضاء وفود المجمع من هذا الأمر. ويؤمن المسلمون إيمانا عميقا بأن أسماء الله الحسنى [٢٦] التى يسمى بها نفسه فى رسالته (القرآن) والتى عن طريقها يتم السعى فى علم الدين الإسلامى إلى حل مشكلة العلاقة بين جوهر الإله وجوهر العالم – تظهر على أفضل نحو فى نموذج الرسول محمد (ﷺ) [٢٧] وتبعا لذلك تظهر فى أحاديثه أيضا .

ويتم التأكيد فى بقية نص البيان أن مثل هذا الإله كان يتحدث إلى البشر . وبالرغم من أنه لا يتم ذكر محمد (ﷺ) فى الجملة الأخيرة ، فإنه يمكن الاستنتاج بشكل مؤكد أنها تتعلق به هو تحديدًا . وبعبارة أخرى ، فقد كان الله يتحدث إلى محمد (ﷺ) أيضا بنفس الطريقة ، الأمر الذى كان يصر عليه فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممثلو ما يسمى " بالمحمدية الغربية " ، باعتباره شخصية فريدة وفوق كل شىء ملهمة وموحية، ولكنه ليس رسولا مختارا من الله أيضا وتم استدعاؤه فى لحظة تاريخية معينة . وبسبب عدم الاستعداد لقبول المبادئ الأساسية للوحى القرآنى عند تفهم الإسلام ، وليس بسبب تحديد أو ازدواجية معنى الكلمة اللاتينية " بواسطة الأنبياء " ، أو " بواسطة الرسل " [٢٨]، فقد رفض المجمع الكنسى إضافة أن الله الحى القيوم والرحمن الرحيم للمسلمين كان يتحدث " عن طريق الرسول " وأنه بوصفه إلهًا ساميًا ، وليس إلهًا ابتدعه العقل البشرى ، تتم معرفته بالكلمة الموكل بها إلى البشر وإلى الرسل .

وبسبب عدم الاستعداد لقبول أن الوحى الإلهى بمعناه الموضوعى لا ينتهى بالإنجيل وبعيسى، بل ينتهى وفقا لاعتقاد المسلمين الذى يجرى عنهم الحديث هنا - بالقرآن باعتباره كلمة الله الأخيرة التى أبلغها الرسول محمد (ﷺ) إلى الناس ، فإن آباء المجمع الكنسى يضعون بدلا من " الرسول " الحوار مع المسلمين فى مستوى " الكلمة "(٢٩). ويتم من ذلك الخروج عندئذ باستنتاج منطقى بأن الإسلام باعتباره دينا فطريا متشبعا بإبراهيم - لا يعنى شيئا سوى الخضوع العملى لإرادة الله التى تتجلى أساسا فى السرية (الغيب)، أى الخضوع لقراراته التى لا يمكن فى كل مرة عن طريق الإدراك التيقن منها ولا التدليل عليها . وليس هناك أى شك فى أن القرآن يطلب من المؤمنين ، حتى حينما يتهيأ لعقولهم أن شيئا كهذا متناقض فى ظاهره ، أن يقبلوا إرادة الله دون قيد أو شرط مثلما كان الحال مع إبراهيم الذى كان على استعداد لأن يضحى بابنه إسماعيل (٣٠)، ومع زكريا ومريم اللذين صدقا الإشارات العجيبة بأنه سيولد يحيى عليه السلام، ومع عيسى عليه السلام(٣١)، ومع موسى عليه السلام الذى تبع فى طاعة عمياء مرشده الغامض (سيدنا الخضر)(٣٢). وفقط بمعنى الخضوع لإرادة الله وعن طريق الدين الحنيف القادر على الانفتاح تجاه الله والسمو، فإن دراسة المجمع الكنسى تعقد صلة بين الإسلام وبين إبراهيم دون ذكر ابنه إسماعيل الذى عن طريقه يحقق المسلمون صلة نسب مباشرة مع الجد المشترك أو الحد الفاصل للتاريخ البشرى .

ومما لا ريب فيه أن عالم المجهول أو الغيبيات يحتل فى الهيكل القرآنى للكون أبرز مكان وأنه وهو على هذا النحو يشكل جزءا لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية . ولكن إرادة الله تتجلى على حد سواء أيضا فى الشريعة التى لا يذكرها أيضا المجمع الكنسى وهى تقع فى محور الإسلام ذاته ، الأمر الذى يجعل الإسلام وهو على هذا النحو مختلفا بالمعنى العقائدى والظواهرى والثقافى بالقياس إلى اليهودية والمسيحية باعتبارهما ديانتين مرسلتين. إن الله بالفعل جليل ، ولكنه فى الوقت نفسه يتصل بالبشر فى شكل مزدوج لتجليه : عن طريق الوحى وبواسطة القيام بالخلق الإلهى المستمر . وبعبارة أخرى ، فالورع (الإسلام) هو التوفيق بين السلوك البشرى وبين مبادئ الشرع الإلهى فى الكون الكبير والصغير؛ أى بينه وبين الشريعة المنزلة التى تشمل الحياة الكلية بجميع أبعادها الشخصية والاجتماعية والسياسية . ولذلك فإن الشرع الدينى فى إجماله يعد جزءا من العبادة الإسلامية . ونظرا لأنها تشكل نفس جوهر الإسلام ، خلافا للمسيحية التى يقع

اللاهوت فى محورها ، فالشريعة والمفهوم المستنبط منها لحقوق الإنسان تعد حجر عثرة مستديمة فى النقاش الغربى الإسلامى فى حقبة ما بعد المجمع الكنسى [٣٣].

وحيثما لم يكن من الممكن تحقيق هذا من خلال خط موحد ومتصل للوحى الإلهى كان الأسهل بالنسبة لآباء المجمع الكنسى أن يفتحوا عن طريق الشخصيات المشتركة من الكتب المقدسة سبلا للحوار المسيحى الإسلامى . وبالرغم من أنه توجد فى داخل كتابى القرآن والإنجيل معان فى غاية الاختلاف ، الأمر الذى يعد نتيجة للفرضيات المتباينة للحقيقة الإلهية ، فالبيان يمنح – بالإضافة إلى إبراهيم المذكور آنفا – مكانة خاصة لمريم، أم عيسى ولعيسى باعتباره " نبيا حقيقيا " . [٣٤] ويرفض النص القرآنى، قطعيا ، كل تقديم لعيسى على أنه كلمة الله المتجسدة ، إنه فحسب يستحق التقدير والمجد باعتباره رسولا كبيرا لله [٣٥]. ويريد المسلمون بمثل هذا التقديم لعيسى أن يعربوا عن إيمانهم بالجلال الإلهى أو بالإله الجليل وليس المتجسد كذلك الذى تعرفه المسيحية [٣٦]. وحينما يتعلق الأمر بمريم فالقرآن أكثر من واضح. إنها بتول بلا خطيئة وأم عيسى. ويؤكد المعلقون المسيحيون بالإجماع على هذه الوثيقة كيف أن مريم ، أكثر من عيسى ، موضع احترام المسلمين والمسلمات ،" الذين يأتون للصلاة فى الكنائس المسيحية ، فى أفيس (ما يقرب من مائة ألف زائر سنويا وفقا لشهادة المونسينير دسكوفى الأسقف الرومانى الأخير لسميرنا)، وعلى وجه الخصوص فى الكاتدرائية الكاثوليكية بالجزائر"[٣٧]. وبالطبع فإن نفس متن البيان لا يشير إلى هذا الأمر باعتباره ممارسة مستديمة بل باعتباره ممارسة مؤقتة يكون من الطريف بحثها من الجانبين الاجتماعى والدينى النفسى الخالص. وخاصة إذا عُرف أنه فى الممارسة اليومية الصحيحة للمسيحيين للابتهال بأسماء عيسى أهمية أقل بكثير من الابتهال بمريم البتول الذى يمكن مقارنته بشروط فحسب بالإعلان فى خشوع عن أسماء الله فى العقيدة الروحية الإسلامية .

ويكمن الرجوع إلى الله بعد الموت فى أسس العقيدة والسلوك الإسلاميين ، وهو ما يهتم به علم الإيمان بالأخرويات الإسلامى . ومن المستحيل فهم أهمية وحدانية الله والنبوة دون معرفة " الأمور الأخيرة فى الدنيا " ، بالضبط مثلما أنه من المستحيل إدراك معنى " الرجوع إلى الله " دون معرفة التوحيد والنبوة . إن وحدانية الله (التوحيد) والنبوة " والرجوع " هى – فى الواقع – ثلاثة جوانب لرسالة موحدة . ومن أجل ذلك

فلم يقم قط ، فى الجوهر ، ببحثها علم الإيمان بالأخرويات الإسلامى بحثا منفصلا. وينوه المجمع الكنسى إلى علم الإيمان بالأخرويات الإسلامى الذى يشمل مسألة الحياة والموت وهذه الدنيا وتلك الدنيا الأخرى، و"الحياة " فى القبر ونهاية العالم والبعث والثواب والعقاب ، تنويها منفصلا عن الصورة القرآنية لله ولنبوة محمد (ﷺ) ، باختصار إنه تنويه بعيد كلية عن النظرة الإسلامية للعالم . ولكنه بالرغم من ذلك يقدم العقيدة الإسلامية فيما يتعلق " بالأمور الأخيرة فى العالم " من خلال البعث الجسدى والحساب الذى يحدث بعد الموت باعتبارها نقاطا مشتركة فى العقيدتين الإسلامية والمسيحية . ورغم تباين أساليب الحساب ومعاييره داخل الديانتين ، فإنه يمكن استنتاج أنه ستتم ، وفقا للقرآن والإنجيل ، إثابة كل شخص أو معاقبته على أفعاله الشخصية وأن الدنيا التى خلقها الله ستعود إلى منبعها الذى سنجد فيه تتمتها وسكونها [٣٨].

ونظرا لأن منظور الإيمان بالأخرويات للإسلام له تأثير كبير على الحياة اليومية للمؤمنين المسلمين، فإن المسلمين ، هكذا يؤكد النص فيما بعد ، يقدرون الحياة الأخلاقية. بيد أنه تم هنا تقديم الأخلاق الإسلامية ، وهو أمر مميز بالنسبة للفكر السكولاستى والدوجماتى المسيحى ، بكثير من الجمود ، إنه ثمرة للخوف من الموت ومن العقاب أكثر من كونه ثمرة للمعرفة الدنياميكية والإيجابية لحياة الإنسان وموته . وفى هذا الإطار ينبغى التنويه إلى أنه قبيل الموافقة على هذا النص كانت معدة صيغة بها تفصيلات أكثر بكثير عن الأخلاق العائلية للمسلمين بقصد إبراز القيمة التى يمنحها الإسلام للحياة الأخلاقية والشخصية والمشتركة على حد سواء بيد أن المجمع الكنسى رفض فكرة الأخلاق العائلية بعد ردود فعل حادة من عدد من آباء المجمع الكنسى " وذلك بسبب تعدد الزوجات والطلاق وكذلك بسبب فكرة الأخلاق الاجتماعية أو المجتمعية(العبودية الموجودة فى الإسلام)"[٣٩]. ولم يتبق من النص المعد من قبل إلا عبارة أن المسلمين " يقدرون الحياة الأخلاقية ". لقد استقى المجمع الكنسى فحسب الرأى الراسخ حتى ذلك الحين وكان يتكرر من قرن فى الكتب الغربية المسيحية " عن الفجور الأخلاقى للمسلمين الذى يظهر بشكل خاص فى العرف القرآنى بتعدد الزوجات والطلاق "[٤٠]. وينبغى بحث مثل هذا الموقف من جانب المشاركين فى المجمع الكنسى بسبب أهميته الفريدة اليوم— بحثا انتقاديا أكثر شمولا وعرضه بأسلوب منظم فى شكل دراسات مستقلة ، ولكننا لن نقوم ببحث هذا هنا بحثا مفصلا .

وقد شددنا على أن المسلمين يحددون خشوعهم على أنه لقاء حى وشخصى ومباشر وديناميكى بين الله " وهو بهذا الشكل " وبين الإنسان " وهو على هذا النحو ". وأشرنا عن عمد إلى كلمات " الله وهو بهذا الشكل والإنسان وهو على هذا النحو" وذلك لأنه ارتباط بفهم فكرة الألوهية أو صورة الإنسان نفسه يمكن التحدث عن التجارب المختلفة للخشوع. والخشوع هو الصلوات التى يؤديها المسلمون كل يوم ، وهو القربان المقدس والصلوات الورعة التى يتلفظ بها المسيحيون تمجيدا لمريم البتول، وهى التراتيل التى يتغنى بها أتباع طائفة الهاراكرشنا الهندوسية لكى يبلغوا التوازن ويصبحوا سعداء . ويعبر كل شخص فى ديانته بمختلف السبل عن تبجيله لله الذى يسمو فى الختام على الإنسان . ولذا فإن الخشوع يعرب عنه بمختلف اللغات ويتحقق بالأداء المتنوع للشعائر أو بالأعراف الدينية الروحية التى تتطور منها فى النهاية مختلف القيم الحضارية والثقافية . ولذلك يعقد المؤمن المسلم من خلال كل عرف روحى إسلامى ، يعقد بطريقة محددة أو مقررة بصرامة صلة مع الله الذى يعتمد عليه. وفى الواقع يتضمن كل عرف روحى فى الإسلام مبدأ النظام والتوافق . ويتعلق الكلام فى المقام الأول بذلك الأمر الخارج عن الكون ، ثم بذلك الأمر الكونى ، وبعد ذلك بالاجتماعى والأخلاقى والشعائرى. والأعراف الروحية للإسلام (الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج) هى أكثر من تقنيات وصيغ خارجية ، وهى تملك فى العادة رسالة ما وباعتبارها على هذا النحو فلها وظيفة محددة تماما فى نطاق الرؤية الإسلامية للعالم. ومن المهم أن تأدية الشعائر الإسلامية ، من حيث مضمونها وصيغتها على وجه التخصيص ، تم قصرها فى وثائق المجمع الكنسى على الصلاة وعلى الالتزام بتخصيص جزء من الممتلكات الشخصية سنويا (الزكاة) وعلى الصيام ، بينما لا يتم على الإطلاق ذكر الشرطين الأول والخامس ، الشهادة بالإيمان وشعيرة الحج . ويبدو لنا نظرا لأنه لم يتم ربط تأدية الشعائر الإسلامية بالتصور القرآنى المتعلق بإله واحد وبنبيه فإنها هنا " معلقة فى الهواء "، أى إنها ليست مؤسسة على الصعيد الدينى بدرجة كافية . ومن أجل هذا فنحن نتساءل عم إذا كان من الممكن دراسة القربان المقدس للعشاء السرى باعتباره الحدث المركزى فى الطقوس الكنسية المسيحية– دراسة منفصلة عن قيامة المسيح ؟ والرأى عندنا أن هيئة الإرشاد الكنسية لم تقم بهذا التقليص دونما وجود أسباب قوية . وليس السبب هو حقيقة أن المجلس الكنسى لم تكن لديه النية للقيام ببحث مفصل عن تأدية الشعائر الإسلامية [41]. وذلك لأن المقالين المذكورين لا يذكرانها على

الإطلاق ، بل السبب هو ارتباط تأدية الشعائر ارتباطا مباشرا لا ينفصم بالنبى محمد ﷺ ، أى بإسماعيل بن إبراهيم مشيد البيت الحرام فى مكة (الكعبة)[٤٢]، وهو ما يمكن استخلاصه من إجمالى الرؤية الكنسية بشأن الإسلام . وبسبب الحساسية المفرطة التى أعرب عنها الآباء الكنسيون تجاه عقد أية صلات نسب روحية بين المسلمين وبين إبراهيم عن طريق ابنه إسماعيل ، فقد تم فى الوثيقة الرسمية للمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى حرمان المسلمين من شعيرة هامة تحتل فى المعرفة الشاملة للمسلمين (الفلسفية الدينية والروحانية الباطنية)، ولكن أيضا فى العبادة ، مكانا بارزا للغاية [٤٣]. إلا أن القائمين على إعداد النص أعربوا عن نفس " الحساسية المفرطة" ، الأمر الذى يعد نتيجة لتنصير إبراهيم أو الاستحواذ عليه ، تجاه محمد (ﷺ) حفيد إسماعيل وهو ما يبينه لنا بوضوح إغفال الجزء الثانى من الشهادة بالإيمان . وفيما يتعلق بهذا يعتبر المعلقون المسيحيون أن المقال الأول " يحمل دلالة كافية فى بداية النص (التوحيد)" ، غير أنه وفقا للتعاليم الإسلامية التقليدية فإن الشهادة بالدين الإسلامى تتألف من جزأين لا ينفصمان ، مثل الارتباط الذى لا ينفصم الموجود بين الله والإنسان ، وبين الدين والثقافة ، وهذا الارتباط محدد فى الكتب بالجزأين الأول والثانى من الشهادة بالدين الإسلامى. ويشهد المسلم شخصيا من خلال الجزء الأول بأنه لا إله إلا الله، ومن خلال الجزء الثانى بأن محمدا رسول الله . وبينما يعبر الجزء الأول عن مبدأ وحدانية الله فإن الجزء الثانى يتحدث عن ظاهرة النبوة . وبدون الجزأين الأول والثانى من الشهادة لا يمكن لأى شخص أن يكون مسلما . وتدعو الرسالة المتضمنة فى هذا البيان " المسلمين " تحديدًا إلى الحوار .

اتجاهات جديدة للحوار المسيحى الإسلامى

ويرتبط الجزء الثانى من النص ارتباطا لا ينفصم بالجزء الأول . فبينما يعرض الجزء الأول بعض المبادئ الأساسية للإسلام ولأعرافه الروحية ، فإن الجزء الثانى من البيان يؤكد على أهمية الحوار بين الأديان . ونظرا لأن المواجهة بين الأديان كانت تجرى من قبل فى ظل الاقتصارية والمصادمات المفجعة ، فقد دعا المجمع الكنسى المسيحيين والمسلمين إلى التحرر من هذه التجارب المفجعة والدخول فى حوار مشترك انطلاقا من حقيقة محددة تماما، وهى إضفاء الطابع الإنسانى على العالم وإنقاذه وهو بشكله هذا .

ويتم فى تكملة البيان عرض اتجاهات التعاون " الحالى والمستقبلى " بين المسيحيين والمسلمين . وينبغى على المسلمين فى المقام الأول أن يدرجوا فى حوارهم مع المسيحيين ومع باقى العالم القيم الخاصة بهم المعروضة آنفا باعتبارها مضمونا ثمينا يمكن أن تكون له فائدة لا تقدر فى عملية الإعادة التدريجية للتدين إلى العالم المغترب والمفتقد للروحانية إلى درجة تثير القلق (٤٤) .

ومن المهم أنه تتم دعوة المسلمين إلى العمل من خلال الإيمان المشترك ، بالاشتراك مع المسيحيين ومع الآخرين ، على إقامة نماذج سياسية وروحية جديدة للعالم . وفى هذا المضمار تتم على الأقل إضافة النسبية على بعض من المسلمات الأساسية لتعاليمهم ، التى بدونها ليس من الممكن تصور الإيمان الحقيقى لأى مسلم . وعن طريق عدم احترام شخصية الرسول محمد (ﷺ) فإن مجلس أساقفة الكنيسة وضع المسلمين فى مكانة غير متكافئة فى الحوار ، وهذا تحديدًا هو الافتراض الأساسى للمواجهة المسيحية الإسلامية الموضوعية المثمرة .

وإذا أضيف إلى هذا وضعهم غير المتكافئ أيضا فى كوكبة العلاقات السياسية فى النصف الأول من القرن العشرين ، والاستعمار الاقتصادى والسياسى للعالم الإسلامى، وإقامة دولة إسرائيل... إلخ ، فالأمور تبدو حينذاك أشد خطورة مما تظهر لأول وهلة . ومن العسير للغاية الالتزام بالحوار أو بعملية المصالحة إذا كان أحد الأطراف غير حر فى ممارسة ديانته بحرية أو إذا كان أحد الأطراف لديه حرية نسبية لا فحسب بمعناها الشفهى بل وبمعناها العملى . ومن المنافاة للعقل الدعوة إلى التصالح والتسامح أفرادا لا يتمتعون بنفس الدرجة من الحريات الاقتصادية والسياسية فى مجتمع يبرز فيه إلى أقصى حد الاختلاف بين الأقوياء والضعفاء مثلما كانت هى الحال مع إسرائيل وفلسطين، ومع إيطاليا وليبيا ، ومع الجزائر وفرنسا ، وبوجه عام مع العالمين العربى الإسلامى والغربى المسيحى.

ولم يصمت عن هذه الحقيقة ، فى ردود أفعالهم تجاه التفضيل الكاثوليكى لليهود فى الأعمال التحضيرية للمجمع الكنسى، بعض الأساقفة الكاثوليك " المبشرين والمستشرقين " مثل المونسينيور بيير سفير والمونسينيور جوزيف ديسكوفى والمونسينيور يفيس بلومى وغيرهم . بينما أشار جوزيف ديسكوفى المذكور إلى حقيقة

أن المسلمين ، فى نظرتهم إلى إبراهيم ، أقرب إلى المسيحيين منهم إلى اليهود . وهذا الأخير كان رد فعله حادا تجاه حقيقة أن الآباء الكنسيين أدرجوا فى المسودات التحضيرية مسألة اليهودية والشعب اليهودى قبل الإسلام والمسلمين، وذلك لأن : " المجمع الكنسى يريد أن يمد يده إلى اليهود البالغ عددهم اثنى عشر مليونا وأن يتحاشى الإعراب عن رأيه بشأن المسلمين الذين يبلغ عددهم أربعمائة مليون والذين – بالمناسبة – يعبدون إلها واحدا وينبذون الوثنية ويربطون ديانتهم بأبى البشر إبراهيم " (٤٥).

بيد أنه بغض النظر عن هذا فإن المسلمين وعلماء الدين لديهم يمكنهم أن يتعرفوا فى دعوة المجلس الكنسى إلى الحوار على إشارة إيجابية ، بعبارة أدق على دعوة صادقة من جانب الكنيسة الكاثوليكية من أجل التعاون المثمر. وهم من أجل " قدسية " تعاليم المسيح يقبلون الدعوة كأساس رائع للتفاهم بين الأديان الذى ينبغى فى المستقبل زيادته وتعميقه . وليس من أجل هذا فحسب بل ومن أجل الحقيقة التى تفيد بأن المجمع الكنسى يدعو المسيحيين والمسلمين إلى تجاوز المشاكل القديمة التى كانت تواجه أسلافنا ، وتبعا لذلك يدعو إلى التعاون الذى يجب أن يأخذ فى اعتباره المنزلة الوجودية للإنسان المعاصر ، الواقع تحت ضغط المشاكل الملموسة لمعيشته . وبعبارة أخرى فلابد للتفاهم بين الأديان أن يأخذ بعين الاعتبار المشاكل والمعضلات التى يواجهها المسيحيون والمسلمون المعاصرون على وجه الخصوص فى اتصالاتهم المتبادلة . ويتحتم أن يتحول الحوار الإسلامى المسيحى إلى تعاون بين المؤمنين تجاه نفس الهدف : وفى المقام الأول تجاه مجابهة معضلات العالم الحديث القائم على تعدد الديانات ، العالم الذى يقف الإنسان المعاصر أمام تحدياته. وذلك لأن التعاليم المتعلقة بالإله الأكبر لها فى العلم المعرفى الدينى معنى إنكار كل قوة وكل علاقة للقوى بين البشر، لأنه لا توجد علاقات قوة بين الخالق وبين مخلوقه ولأنه بمساعدة الله يمكن للمرء نفسه أن يقيم علاقات متحررة من القهر والقوة والظلم ، مفهومة بالمعنى الواسع للكلمة . وعلاوة على هذا فإن الإيمان بإله واحد يعنى كذلك الجهد المستمر لأن نتحرر من تقديس الخرافات الثقافية والاجتماعية: الأجناس والأعراق والطوائف والشعوب والدول والطبقات والفئات الاجتماعية ، وذلك لأن الاعتقاد فى الخرافات يعنى الإيمان بالقوة وبالقهر على أنها حقيقة مطلقة، وبذلك يتم الانتهاء إلى نوع من النسيان الروحى أو الوجودى (٤٦).

وينبغى على المسلمين والمسيحيين فى الحوار مع الله العمل على تعزيز العدالة الاجتماعية وإعادة التوزيع المتكافئ للثروات الطبيعية وتضييق الفجوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة ، والدفاع عن القيم الأخلاقية وعن العدالة السياسية والاجتماعية ، وإقامة مبادئ التسامح والحرية ، وخاصة حرية العقلية فى مجتمع التعددية... إلخ . وباختصار، عليهم أن يشيدوا الحوار انطلاقا من ديانتهم ، مع القيام بتنافس فى الخير وفى خلق المكاسب الإيجابية فى نطاق الحضارة المعاصرة .

ولنتوقف قليلا عند مفهوم المجمع الكنسى "للحرية" ، وعلى وجه الخصوص مفهوم حرية العقيدة التى يجرى اليوم الإكثار من الحديث عنها فى المجتمعات الليبرالية المتقدمة المعاصرة . وقد أقرت الكنيسة الكاثوليكية فى مجمعها هذا من القانون الوضعى الدولى مفهوم حرية الديانة (وهكذا أيضا جميع المفاهيم الأخرى . القانون والسياسة والمعرفة والعلم والدين... إلخ)، وقد تم إفراغه من كل المضامين المقدسة وسلبه عظمته الأصلية وقامت الكنيسة بإدراجه على أنه موقفها الرسمى فى البيان المتعلق بحرية الديانة. وهو مفهوم لا يمكن بحثه بعيدا عن" الانهيار " الفظيع للإنسان ، وقد أقرته بسهولة وبضعف فى التمييز الكنيسة فى السنوات الأولى من تاريخ أوروبا . ومن أجل هذا فإن كونج [٤٧] أكد أن المسلمين الذين يعد مبدأ الفصل بين الروحانى والعلمانى غير معروف بالنسبة لهم لديهم من البداية مسافة انتقادية تجاه المسيحية وذلك لأن الكنيسة رضيت فى يسر عن عقيدة العلمانية وعن مبدأ العلمنة الشاملة أى تقليص التدين من العالم ، هذه العلمنة التى تمضى بالعالم المعاصر إلى مغامرة روحية وخلقية لا نهائية لا مثيل لها فى تاريخ البشرية حتى اليوم . ورغم أنه بهذا بدأت الكنيسة حقبة من الحوار بين الديانتين فإنه يبدو لنا أن المفهوم الإنجيلى للحرية الحقيقية للديانة (لله / من أجل الله) موضح فى المعنى المحصور للتسامح الدينى ، وهو ما ليس مماثلا لنفس المعنى . وربما كان مثل هذا الموقف يناسب بعض الأزمنة السابقة حينما كانت الكنيسة تعيش فى " عالمها" المنغلق وعندما كانت تتوقع أن المسيحية ستصبح الديانة العالمية المسيطرة فى أوروبا ذات الكنسية المركزية الأوروبية فى القرون الخالية . ولكن لم يكن بالإمكان – كما كان سابقا- الرد على مطالب العالم المتعدد بالتسامح فحسب . وقد تم تجاوز مثل هذا الموقف منذ فترة طويلة، وذلك لأن العالم لم يصبح مسيحيا فحسب بل إن بعض الديانات الأخرى، وعلى وجه الخصوص الإسلام ، أصبحت أشد تأثيرا فى نهاية القرن الماضى مما كانت فى مستهله.

ولذلك فإنه يجرى فى الوقت الحاضر الإكثار من الحديث عن التعايش والحياة المشتركة بين التقاليد الحضارية والثقافية والدينية وذلك من أجل إقامة علاقات سلام فى العالم. ونحن على قناعة بأن واحدة من أهم وسائل المصالحة القومية والدينية بين الشعوب فى أنحاء العالم هى الفهم الحقيقى والتنفيذ المثابر لمبادئ حرية الديانة ، المتحررة من جميع الأحكام المسبقة الدينية والعقائدية ، أى حرية من أجل الله ، وليست حرية من الله باسم هذه أو تلك العقائد والخرافات السياسية القومية ، الحرية التى لا يمكن بدونها إقامة أى شكل آخر من أشكال التعاون داخل المجتمع .

وإذا كانت الكنيسة تريد حقيقة احترام المبدأ المقدس للوعى الإيمانى للمسلمين فينبغى عليها فى هذه الحالة أن تكون مستعدة لتقبلهم على طبيعتهم ، بصحبة إسماعيل ومحمد والقرآن والأحاديث والحج ، باختصار لابد أن تحكم عليهم وفقا للتصور الإسلامى للزمن وللتاريخ وللشرع الإسلامى المتعلق بالسلوك ، وليس طبقا "للتنصير القصرى لإبراهيم – كما يقول هذا ج. كوشيل – باعتباره مسيحيا مثاليا قبل المسيح "[٤٨]. ونقول هذا لأن الحقيقة واحدة ، ولكن تتنوع سبل دراستها فى الفكر واللغة، والممارسة الدينية الصحيحة فى توافق مع مبدأ أن الله سيأخذ من كل قوم شاهدا (القرآن)[٤٩] أو كما هو مسجل فى الأساطير الغابرة (دين الحق): لقد خلق الله لكل قوم شريعتهم وطريقتهم للمعرفة ووفقا لهذه الشريعة ومبادئ المعرفة سيتم الحكم عليهم فى يوم البعث الأكبر. وبعبارة أخرى فإنه وفقا للكتاب المقدس للمسلمين فإن الطريق اليهودى للخلاص يكمن فى الوجود المسئول للتوراة ، ويكمن الطريق المسيحى فى المثابرة على تحقيق الإنجيل ، أما الطريق الإسلامى فهو فى تنفيذ القرآن . فيذكر فى سورة المائدة : ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٥٠].

واستجابة لدعوة المجمع الكنسى بمقدور المسلمين ويجب عليهم أن يدرجوا تصورهم الخاص للزمن وللتاريخ والقيم الأخلاقية والجمالية القائمة على هذا التصور– فى نموذج ثقافى جديد للعالم يكون متشبعا لا بفكرة الاستثناء والاقتصار الدينى " بل بفكرة التبادل الثقافى والروحى الأكثر اتساعا مع الشعوب المسيحية ومع الشعوب الأخرى بالعالم[٥١].

وأيا كان الحال فيمكننا فى الختام استخلاص أن النصين المذكورين اللذين يجرى فيهما الحديث عن الإسلام والمسلمين يمثلان خطوة هامة نحو الأمام فى الموقف الرسمى للكنيسة الكاثوليكية تجاه الإسلام والمسلمين، وهو الموقف الذى سيقوم مجلس الأساقفة الكنسيين وعلماء اللاهوت الكاثوليكى للمجمع الكنسى - من أجل الحفاظ على السلام وإعادة إقامته فى العالم- بإثرائه وتنميته بطريقة منتظمة فى اتجاه المعرفة الشاملة عن بعضهم البعض وتبادل الاحترام والمسئولية والتعاون .

* الأصداء فى الكنيسة بعد المجمع الكنسى

ولا نعتزم فى هذه المرة التحدث عن التداعيات الواسعة لدراسة المجمع الكنسى على الحياة اليومية للكنيسة . وسنذكر فحسب بضع كلمات عن انعكاسات أفكار الدراسة ، وهى انعكاسات تم الإحساس بها على حد سواء داخل هيئة الأساقفة وفى اللاهوت الكاثوليكى للديانات غير المسيحية بعد المجمع الكنسى . وإحدى الثمار الأولى للنهضة الكنسية هى " السكرتارية الخاصة بغير المسيحيين " التى تم إنشاؤها بمعرفة البابا باولو السادس فى عام ١٩٦٤ ، وأطلق عليها بعد ذلك "المجلس البابوى للحوار بين الأديان "فى عام ١٩٨٤[٥٢]. وبالأحرى قام القسم المسئول عن الإسلام بهذا المجلس مباشرة عند بداية مهمته بإصدار كتيب تحت عنوان " توجهات للحوار المسيحى الإسلامى " وبه لم يعد يتم ذكر كلمات مثل " القضاء والقدر الإسلاميين " و " التعصب الإسلامى "... إلخ [٥٣]. وانتشر محتوى الإصدار المذكور بأفكاره ورسائله فى كثير من الاجتماعات المسيحية الإسلامية فى أنحاء العالم ، مثل تلك الاجتماعات التى تم عقدها فى قرطبة (فى أعوام ١٩٧٤و ١٩٧٧ و١٩٨٦و ١٩٨٧) وفى تونس (فى أعوام ١٩٧٤و١٩٧٩و١٩٨٢ و١٩٨٦) وفى طرابلس (فى عام ١٩٧٦) وفى تشامبيزيو (فى سويسرا فى أعوام ١٩٦٩و١٩٧٦ و١٩٧٩و ١٩٨٨) وفى أبو رمانة (بلبنان فى عام ١٩٧٢) وفى هونج كونج (فى عام ١٩٧٥) وفى بيروت (فى عام ١٩٧٦)، ولكن كذلك فى المؤتمرات التى انعقدت فى شانتلى (بفرنسا) وفى عمان وفى طنطور (بفلسطين) وفى باليرمو كل عام وفى موسكو ولوس أنجلوس وطشقند ...إلخ . وعالجت المؤتمرات المذكورة والمؤتمرات المماثلة الأخرى مجموعة عريضة من القضايا بدءا من " مشاكل التنمية فى العالم " (فى عام ١٩٧٤) ، "

معاني ومستويات الوحي " (فى عام ١٩٧٩) ، "حقوق الإنسان فى الإسلام والمسيحية " (فى عام ١٩٨٢) ، " الروحانية كضرورة لعصرنا " (فى عام ١٩٨٦) ... إلخ . كما بينت هذا بشكل رائع المحادثات التى جرت باللقاءات الإسلامية المسيحية المنظمة بمعرفة مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بالجامعة فى تونس (CERES) . وقامت بتنمية نشاطها فى تعميق الصلات مع العالم الإسلامى بنفس الروح السكرتارية الفرنسية للعلاقات مع الإسلام (S.R.I) فى باريس والمجلس العالمى للكنائس بجنيف الذى توجد فى نطاقه منذ فترة طويلة لجنة تبحث فى الحوار بين الأديان (الحوار مع الأفراد أصحاب الديانات الحية) ، والقسم التابع لها المختص بالإسلام نشط وإنتاجه وفير[٥٤].

وتم الإحساس أيضا بالحوافز القوية الناجمة عن المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى فى الاتصالات بين كبار ممثلى الكنيسة والجماعات الدينية الإسلامية ومن المرجح أن.. اللقاءات الأكثر أهمية من مثل هذا النوع كانت تلك اللقاءات التى عقدتها جماعة الدراسات المسيحية الإسلامية GRIC التى نشأت كثمرة للصداقة بين المسيحين والمسلمين فى تونس، مع الجماعات المناظرة فى الرباط وباريس وبروكسل... إلخ . وبحثت الجماعة... المذكورة منذ تأسيسها فى عام ١٩٧٧ الموضوعات الكبيرة لذلك العصر مثل ظاهرة العلمانية (منذ عام ١٩٨٢ وحتى عام ١٩٨٥) والعلاقة بين الدين والعدالة (منذ عام ١٩٨٥وحتى عام ١٩٨٩) وذلك بالإضافة إلى الدراسات المقارنة للكتابين المقدسين الإنجيل والقرآن (منذ عام ١٩٧٧ وحتى عام ١٩٨٢)[٥٥]. وفى هذا الإطار ينبغى كذلك التنويه إلى الرحلات والتعاون المتبادل الذى قام به باولو السادس ويوحنا- باولو الثانى[٥٦] مع بعض رؤساء الدول العربية والإسلامية ، وتم إجراء محادثات بهذه المناسبة عن ضرورة تبادل التعاون والعون فى العالم كله، مع تشديد خاص على العون الذى ينبغى أن تقدمه الدول العربية والإسلامية إلى الجماعات المسيحية المحلية ، وأن تقدمه الدول المسيحية إلى المغتربين من المغرب والشرق الأوسط وتركيا... إلخ [٥٧]. وشجعت " فلسفتهم للحوار " على ظهور العديد من الجمعيات لتعزيز الحوار بين الديانات [٥٨] أو تنظيم اجتماعات وموائد مستديرة من الرياض [٥٩] إلى باريس [٦٠]، وتحولت هذه الأنشطة من جداول صغيرة إلى نهر كبير فى مستهل الألفية الثالثة . إلا أن الأمر الذى ساهم ، بعد المجمع الكنسى الفاتيكانى ، مساهمة خاصة فى تعميق الرؤية المسيحية للإسلام فهو " رد الفعل الذاتى الانتقادى للكنيسة " عن نفسها ذاتها وعن دورها ووضعها فى العالم ، وخاصة عن موقفها إزاء الديانات غير

المسيحية ، الأمر الذى خرجت به الكنيسة ببطء من أنانيتها أو من مركزيتها الكنسية فى اتجاه تعددية سبل المعرفة والحصول على رحمة الله . وتم الإحساس إحساسا جيدا بمثل هذا الموقف المركزى الكنسى المعتدل إلى حد كبير من جانب الكنيسة الكاثوليكية– أيضا فى اللاهوت المسيحى للفرد ذى الاعتقادات المختلفة فى حقبة ما بعد المجمع الكنسى . وهو اللاهوت الذى يمكننا القول بنفس مطمئنة أنه تطور إلى فلسفتين للدين فى إثر المجمع الكنسى مباشرة . وكان مبدع الفلسفة الأولى هو جان دانيلو (١٩٠٥–١٩٧٤)[٦١] عالم اللاهوت اليسوعى الفرنسى والخبير فى علم آباء الكنيسة والحامل للقب كاردينال . وقد عينه البابا يوحنا الثالث والعشرين فى المجلس الكنسى الفاتيكانى الثانى فى منصب " بريتوس " (خبير العمل اللاهوتى بمجلس الأساقفة). وبعد دراسته للموقف الرسمى الموجز لهيئة الأساقفة تجاه الديانات غير المسيحية – أكد هذا المشارك النشط للمجمع الكنسى بأنه يوجد سبيلان للحصول على رحمة الله: ذلك السبيل الطبيعى (الدينى) والسبيل فوق الطبيعى (الإيمانى). فالدين والمشاعر الدينية للمرء من ناحية والوحى والإيمان من ناحية أخرى يتعارضان باعتبارهما سبيلين متناقضين؛ السبيل الأول يمضى من أسفل إلى أعلى (من الإنسان نحو الله)، والسبيل الثانى من أعلى إلى أسفل (من الله إلى الإنسان) . ولكنهما بالرغم من ذلك ، وفقا لرأى دانيلو ، يكمل أحدهما الآخر لأن اكتمال الإيمان حدث فى المسيح وفى الدين وتحولت مشاعر الإنسان الدينية إلى ثقافة وحضارة . والموقف الفلسفى الثانى بشأن الدين اقترحه ك . راهنر (١٩٠٤ – ١٩٨)[٦٢] . وهو أيضا واحد من أكثر المشاركين نشاطا فى الإعداد اللاهوتى لمستندات مجمع الأساقفة ، ووفقا لرأى الكثيرين يعد أكبر عالم لاهوت كاثوليكى فى القرن الماضي. وكان يعتبر أن رحمة الله ووحيه موجودان فى جميع الأزمان وفى كل الأماكن؛ تاركا إمكانية الإيمان فوق الطبيعى لجميع الشعوب ، الأمر الذى يعنى أن الديانات غير المسيحية ليست ديانات خاطئة بل هى وسائط محتملة لهذه الرحمة العالمية فى العالم . وبذلك يدخل راهنر فى الفكر المسيحى مبدأ وجود لاهوتين للخلاص، ذلك اللاهوت الطبيعى واللاهوت فوق الطبيعى اللذين يبلغان اكتمالهما فى شخصية المسيح المنقذ والمطلق والعالمى . وكل من فلسفتى دانيلو وراهنر للدين ، باعتبارهما من اللاهوت المسيحى الجديد للتاريخ لحقبة ما بعد المجمع الكنسى، أخذهما وداوم على تطويرهما العديد من المؤلفين المسيحيين بعد المجمع الكنسى مع

فتحهم لآفاق جديدة فى الرؤية الغربية المسيحية للإسلام فى النصف الثانى من القرن العشرين . وفى هذا الإطار يتحتم على وجه الخصوص دراسة مسألة كيف يرى اللاهوت الكاثوليك فى كرواتيا والبوسنة والهرسك لحقبة ما بعد المجمع الكنسى - الإسلام والمسلمين. ولكن لن نبحث هذا الأمر فى هذه المرة ، لأنه - كما أبرزنا من قبل - ينبغى أن يكون التقبل المسيحى للإسلام فى النصف الثانى من القرن الماضى موضوعا لبحث منفصل تماما .

الهوامش

١- عن هذا الموضوع انظر توميسلاف شاجي – بونيتش ، ولكن لا سبيل آخر ، دار نشر ك.س.، زغرب ، ١٩٨٦، ص ١٣-٣٥٠ .

٢- يوجد باللغة الكرواتية ، على سبيل المثال ، شاجي بونيتش ، زمن المسئولية المشتركة ، ١-٢ ، زغرب ، ١٩٨٢؛ أصداء المجلس الكنسى ، الندوة اللاهوتية عن الذكرى السنوية العشرين للمجلس الكنسى الفاتيكانى الثانى ، زغرب ، ١٩٨٤ : م . زوفيكتش، نهضة الكنيسة وفقا للمجلس الكنسى الفاتيكانى الثانى ، زغرب ، ١٩٦٩؛ نفس المؤلف ، الكنيسة باعتبارها شعب الله ، زغرب، ١٩٧٦: نفس المؤلف ، كنيسة الله على الطريق الدنيوى ، سرايفو ، ١٩٨٤؛ ر. برايتشيتش وآخرون ، اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة ، ١-٢، زغرب ، ١٩٨١؛ فرانه فرانيتش ، سبل الحوار ، الكنيسة فى العالم ، سبليت ، ١٩٧٣، ص ٢٥-٣٧.

٣ – تم الإعراب عن موقف الكنيسة إزاء الديانات غير المسيحية فى البيان Nostra aetate وتحدث المجلس الكنسى أيضا فى اللائحة المتعلقة بالكنيسة عن الديانات الأخرى فى الفقرة رقم ١٦، وتحدث أيضا فى المرسوم الخاص بتعليم القساوسة (رقم ١٦) . ويمكن العثور أيضا على تلميحات محددة فى المرسوم الخاص بالتربية المسيحية (رقم ١١) وكذلك فى Gaudium et spes. (رقم ٩٢) . ويتم الحديث عن المسلمين حديثا واضحا فى وثيقتين Nostra aetate رقم ٣ وفى Lumen gentium رقم ١٦ .

٤ – من المهم الاطلاع على الرسائل المتبادلة بين ب. كونجار معد اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة وبين باسيتى – سانى تلميذ ماسينون عن أسلوب دمج المسلمين فى كون إبراهيم .

٥ – قارن : Actes , t ., p. ١٦٩ نقلا عن ى . مبارك ، المرجع المذكور ، ص ٤١٩ – ٤٢٠ .

٦ – نفس المصدر .

٧ – كتب عن هذا روبرت كاسبار ، وهو أيضا خبير فى مسائل الإسلام كان مسئولا فى المجلس الكنسى عن النصوص المتعلقة بالإسلام ، ضمن:

Pour un regard chrétien sur L' Islam , Centurion , Paris, 1995,p.186 – 187.

٨ – كان يشكل لجنة الخبراء للإسلام الأعضاء : أناواتى وكاسبر وكوربون وكوك وب . لانج بصفته مقررا فى السكرتارية الخاصة بوحدة المسيحيين .

٩ – فيما يتعلق بهذا ربما من المفيد الاطلاع على التعليقات التى كتبها الباحثون المسيحيون للاهوت ، انظر على سبيل المثال ،

Casrar , Les relations de L'Eglise avec Les religions non-Chrétiénne, Paris , Cerf , Unam Sanctam 61, Cerf, Paris,1966.(يتعلق الأمر بمجموعة "Vatican II, Textes et commentaires")

انظر أيضا مقاله:

" Le Concile et L`Islam ", dans Etudes 1966, 114126-, et "L`Eglise et L`Islam á La Lumiére du Concile" dans Parole et Mission n.34, 1966,p.453 -474 .

١٠ – عن البابا يوحنا الثالث والعشرين انظر . الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة ، ص ٤٠٤–٤٠٨.

١١ – الانتسيكليكا أو المنشور الدورى . هو الوثيقة الرسائلية التى يوجهها البابا إلى الأساقفة فى أنحاء العالم .

١٢ – انظر المقدمة التى كتبها د . بونافنتورا دودا ، دار نشر ك . س. ، زغرب ، ١٩٧٩.

١٣ – عن هذا انظر ، ر . كاسبار ، المصدر المذكور ، ص ٨٣–٨٤، قارن ، ى . مبارك ، المرجع المذكور ، ص ٤٠١.

١٤ – أوضح المونسينير جارون وهو يقدم إلى المجلس الكنسى مشروع اللائحة الدوجماتية بشأن الكنيسة – دوافع رفض النص الأول مؤكدا أن عنوان " أبناء إسماعيل " مثير للخلاف إلى حد كبير . فليس للمسلمين بالمعنى الموضوعى وحى كذلك الذى يعرفه الآباء (لأن الوحى بالمعنى الموضوعى ينتهى مع المسيح).

١٥ – انظر ، المجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى ، الوثائق ، Lumen Gentium رقم ١٦، دار نشر الحاضر المسيحى، زغرب ، ١٩٨٦، ص ١١٧ .

١٦ – من أجل هذا تحديدًا أبدى باحثو اللاهوت بالمجلس الكنسى أمثال ج. أناواتى و ر. كاسبار، وم. ليونج، وباسيتى – سانى و ل . جارديت وغيرهم ، اهتماما نقديا بما أعرب عنه آباء المجلس الكنسى مرة أخرى – حقيقة بأسلوب أشد لطفا إلى حد بعيد – من تقليل لقدر الإسلام . وتحدث الكتاب المسيحيون المذكورون عن هذا بصراحة تامة فى كتاباتهم المذكورة من قبل .

١٧ – انظر ، الوثائق ، " Nostra aetete" ، الفقرة رقم ١ .

١٨ – نفس المصدر ، الفقرة رقم ٢ .

١٩ – نفس المصدر ، الفقرة رقم ٣ .

٢٠ – انظر ، الراهب لوبو لوتسيتش ، الإسلام والمسيحية ، نص غير منشور ، ص ٥ . فى المحاضرات عن الإسلام التى ألقاها على طلبته المرحوم الأستاذ وعميد معهد اللاهوت الفرنسيسكانى فى سرايفو ، نجد العديد من الملاحظات النقدية على دراسة المجمع الكنسى عن الإسلام والمسلمين .

٢١ – انظر: R.Caspar , Pour un regard ....,Str. 187

٢٢ – لاحظ هذا أيضا الراهب لوبو لوتسيتش المذكور . وخلص الراهب لوتسيتش وهو يستشهد بهانزكونج الذى وجه اللوم إلى المجلس الكنسى الفاتيكانى الثانى بسبب عدم ذكره أن محمدا (ﷺ) نبيا وأن القرآن هو الكتاب المقدس للمسلمين – (Christentum und Weltrreligionen , Piper – Munchen , 1984 , p. 57 – 60).

خلص إلى أن موقف المجلس الكنسى تجاه الديانات غير المسيحية ينعكس فى الغالب فى أن المسيحيين لا يعترفون إلا بذلك الذى يناسب فهمهم للإله وللعالم وللإنسان فى ديانات غيرهم ، وبذلك اعترف لها بأنه توجد بها نرة من الحقيقة التى تنير كل إنسان ، ولكن هذه الحقيقية ينبغى أن تعلن أن المسيح هو السبيل والحقيقة والحياة ، ويجد فيه البشر تمام الحياة الدينية التى وفق فيها الإله كل شيء مع نفسه (Nostra aetata , no. 2) وهكذا ففى الحقيقة لا يقدر المجلس الكنسى لدى الديانات الأخرى إلا ذلك الذى هو مسيحى ، وفى هذا المضمار فإن أتباع الديانات الأخرى متوجهون إلى أمة الله بسبل مختلفة (Lumen gentium , n. 16) . انظر ، النص، ص ٨ . ولذا فإنه بصفته عميدا لمعهد اللاهوت الفرنسيكانى طلب رسميا فى (٧ / ٥ / ١٩٩٠) من كلية الدراسات الإسلامية بسرايفو أن ترسل له أستاذا يتحدث إلى الطلبة الفرنسيسكان انطلاقا من عقيدته عن الجوانب الأساسية للإسلام . وقد تم تحقيق مطلبه بحيث أن د. أنس كاريتش ألقى سلسلة من المحاضرات عن مختلف جوانب الإسلام .

قارن : G. Scholem , Les Origines de La kabbale , Paris , 1966, p.88,112,153;Pére Diekamp , Doc-
.trina de incarnatione Verbi,II ed . Aschendorff Munster,1981,p. 287.

٢٤ – قارن : القرآن ، سورة البقرة ، الآية رقم ٢٥٥.

٢٥ – قارن: أنيمارى شيمل ، فهم الإشارات الإلهية ، دار القلم للنشر ، سرايفو ، ٢٠٠١، ص ٨–١٧.

٢٦ – قارن: القرآن ، سورة الإسراء ، الآية رقم ١١٠.

٢٧ – انظر : Daniel Gimaret , Les noms divins en Islam , Cerf , Paris , 1988

٢٨ – قارن: R. caspar , Traite ...., p.85. اعتقد أن ر. كاسبار أراد بذلك التقليل من شأن التناول المتحيز للغاية من جانب المجمع الكنسى لهذه المسألة لأنه فى المجلد الثانى من كتابه الذى يعرض فيه التعاليم الإسلامية تحدث عن التصور القرآنى للرسالة ولبعثة الرسول حديثا غاية فى التفصيل وبأسلوب أكثر من صحيح من وجهة نظر الإسلام .

قارن :

Théologie musulmane , (Le Credo), II P.I.S.A.I., Rome, 1999 Pour un regard .... , p. 77 - 114

٢٩ – يبرر علماء اللاهوت المسيحيون إغفالهم لمحمد (ﷺ) فى وثائق المجمع الكنسى بحقيقة أنهم لو فعلوا لكان عليهم إنكار ديانتهم وذلك لأن محمدا (ﷺ) "يصححها". وفيما يتعلق بهذا يعرض الراهب لوتسيتش رد فعل هام لرئيس جامعة الأزهر آنذاك الشيخ عبد الحليم محمود ، الذى وجهه إلى سكرتير جمعية الصداقة المسيحية الإسلامية بمدريد فى عام ١٩٧٨: نحن من جانبنا اقترحنا بصراحة ووضوح أسس التفاهم : احترام المسيح – عليه السلام – ، واحترام أمه – عليها السلام –، ولكن ماذا اقترح المسيحيون .....؟ لا شيء!"

٣٠ – القرآن ، سورة الصافات ، الآية رقم ١٠٢.

٣١ – القرآن ، سورة مريم ، الآية رقم ٩، ٢١

٣٢ – القرآن ، سورة الكهف ، الآيات من ٦٥ إلى ٨٢.

٣٣ – M.Arkoun, "Comment s` articulent Les instances de L`autorité spirituelle et du pouvoir . politique eu islam ", dans Ouverture sur L`Islam, ed. J.Grancher, Paris,1989,p.111 -117; S.H.Nasr," Spiritual and temporal authority in Islam" , in Islamic studies , Libraire du Liban , 14-Beiruth ,1967,p.6.

٣٤ – قارن ، القرآن ، سورة النساء ، الآية ١٧١، وسورة مريم ، الآية رقم ١٧ .

٣٥ – نفس المصدر ، سورة النساء ، الآية رقم ١٧١.

٣٦ – نفس المصدر ، سورة المائدة ، الآية رقم ٧٣ ، قارن :

Sachiko Murata and William C.Chittick , The Vision of Islam , London – New York , 1996 , p . 168- 175.

٣٧ – انظر ، على سبيل المثال ، ر. كاسبار ، المرجع المذكور ، ص ٨٦ ؛ ى. مبارك ، المرجع المذكور ، ص ٤٢٣.

٣٨ – انظر ، على سبيل المثال :

Subhī al – Sālih , La vie future selon le Coran , Paris , Vrin , 1971 ;

ساشيكو موراتا ووليم س . شيتيك . المرجع المذكور . ص ١٩٣ – ٢١٣ :

L. Gardet , Dieu et la destinée de l ,homme , Paris, Vrin, 1967.

39 - Y. Qaradhawi , Le licite et L'illicite en Islam , AL- Qalam, Paris , 1992 ; comp., Sayed Muhammed al Naquib al –Attas, " Islam : The Concept of Religion and the Foundatian of Ethices and Morality " in The Challenge of Islam, London , 1978 ,p.32 - 68 .

٤٠ – فى تطوره قام علم اللاهوت بعد المجلس الكنسى بتناول ظاهرة الزواج الإسلامى تناولا إيجابيا . وسنبرز هنا نموذج الباحث الكاثوليكى البوسنى فى الإسلاميات د. توميسلاف يابلانوفيتش . فقد قدم مستندا إلى المصادر الأصلية للإسلام وإلى المراجع الدينية الإسلامية المختصة – إلى القراء الكاثوليك بشكل موضوعى الجوانب الأساسية للزواج الإسلامى . انظر ، " الزواج فى الإسلام ". فى مجلة العرض الدينى ٤٩ (١٩٧٩) ، ٢٠١، ١٩٥، ١٩٨.

٤١– انظر: ر. كاسبار ، المرجع المذكور ، ص ٨٦ .

٤٢ – قارن: القرآن ، سورة البقرة ، الآيات ١٢٥ – ١٢٧ ، سورة آل عمران ، الآيات ٩٦-٩٧ ، سورة إبراهيم ، الآيات ٣٥ – ٣٧ ، سورة الحج والفرقان : قارن ، سفر التكوين ٢١، ٨-٢١.

٤٣– عن المعانى العميقة للحج انظر :

Charles – André Gilis La doctrine initiatque du Pélerinage à la Maison d'Allâh , Les Editions de L'Oeuvre , Paris, 1982. comp . Journeying Together, Città del Vaticano , 1999, p.75 – 83 (ed. Pontifical Council for Interreligious Dialogue) ; M. Lelong , L'islam et L'occident , Albin Michel , p.122- 135 .

٤٤– أكد د . توميسلاف يابلانوفيتش عقب انتهاء المجلس الكنسى مباشرة هذا الجانب من الحوار المسيحى الإسلامى . انظر ، " الحوار مع المسلمين ". فى مجلة العرض الدينى ٣٧ (١٩٦٧) ، ٢-١××، ٧٢ –٧٢ ٨٥. وخلافا للبحث المذكور من قبل بشأن العرف الإسلامى للزواج .الذى كتبه فى أواخر السبعينيات فى الوقت الذى كان فيه اللاهوت بعد المجلس الكنسى قد شيد موقفا إيجابيا إزاء الإسلام وتجاه تعاليمه الأساسية ظل د . توميسلاف يابلا نوفيتش فى هذا البحث وفيا لروح القراءة والفهم الحرفيين لدراسة المجلس الكنسى عن الإسلام والمسلمين . وقد تحدث – من بين ما تحدث عنه – عن محمد (ﷺ) باعتباره مؤسسا للإسلام وعن القانون الفطرى الأخلاقى للإسلام..إلخ . وعند التقييم الختامى لفهمه للإسلام من المهم الأخذ فى الاعتبار الاختلاف بين توميسلاف يابلانوفيتش فى مرحلته السابقة وبينه فى مرحلة النضوج . وهو ، مثل كثير من علماء اللاهوت الكاثوليك الآخرين ، سيتطور بمرور الزمن فى رؤيته للإسلام .

٤٥– نقلا عن ى . مبارك ، .... La pensée ، ص ٤٢٤ . نلاحظ عدم صحة المعلومة الخاصة بعدد المسلمين فى العالم . ويقينى أن عددهم فى الوقت الراهن يتعدى المليار والنصف مليار نسمة ولذا لزم التنويه .(المترجم)

٤٦– انظر: بنى صدر . القرآن وحقوق الإنسان . سرايفو ، ١٩٩٠.

٤٧– انظر: المسيحية والديانات العالمية . مدخل للحوار مع الإسلام ومع الهندوسية والبونية ، دار نشر نابريد ، زغرب ، ١٩٩٤

٤٨ – انظر: كارل – جوزيف كوشيل . المرجع المذكور ، ص ٢٠٧ – ٢٠٨

٤٩ – القرآن ، البقرة ، الآية رقم ٦٢.

٥٠ – القرآن ، سورة المائدة ، الآية رقم ٦٨ .

٥١ – انظر . M.Arkoun , "Révalation , Vérité et Histoire d'aprés L'oeuvre de Gazālī ", dans Essais sur La pensée islamique, Larose, Paris,1973 , p.233 - 251.

٥٢ – قارن . فرانسيس أرينز – جوزيف تومكو . الحوار والإعلان (آراء وتوجيهات بشأن الحوار بين الديانات والإعلان عن إنجيل المسيح عيسى) دار نشر ميسيسكا تسنترالا ، سرايفو ، ١٩٩٢.

٥٣– Orientations pour un dialague entre chrétiens et musulmans , Rome, Ancora 1968 , p. 140

(قام ب . ماريس بورمانز بنشر أو إعداد طبعة جديدة بها إضافات وزيادات بنفس العنوان ، باريس . كرف ١٩٨١ . ص ١٩١) قارن . توجيهات للحوار بين المسيحيين والمسلمين ، رادوسنا فيست ، سرايفو ، ١٩٧٨. ٥٤– يتحدث عن هذا م. ليلونج المرجع المذكور ، ص ٧٣ .

٥٥– انظر. Ces Ècritures qui nous questionnent : La Bible et Le Coran , Centurion , Paris , 1987.

٥٦– فى منشوره البابوى (Redemptor hominis) سعى بكل كيانه أيضا البابا يوحنا – باولو الثانى – وهو يعمق أفكار البابا باولو السادس – إلى الانفتاح الحوارى للكنيسة ، وخاصة داخل الدول ذات الأغلبية المسيحية .

قارن . Lettre du S.R. n.6 , novembar 1979.

٥٧ – انظر Lucia Pruvasta, From Tolerance to Spiritual Emulation

(من التسامح إلى التنافس الروحى)- يتعلق الأمر بتحليل للوثائق الرسمية أو النصوص المتعلقة بالحوار الإسلامى . منشور فى

ISCH 6 (1970) , 19-; Michel Lelong , L'Eglise nous parle de L'Islam , du Concile a Jean – Paul II . Paris, ed. du chalet 1984 , p. 92 .

٥٨– على سبيل المثال :– Association pour Le Dialogue islamo - et le Rencontres inter religieuse "(A" Chrétien D. I. C).

٥٩– انظر على سبيل المثال . Conferences on moslem doctrine and human rights in islam . conference in Rijad , 23 mart , 1972.

٦٠ – انظر ، على سبيل المثال ، Dialogue islamo – chrétien , Tougui , Paris. 1992 .

٦١– لمزيد من التفاصيل انظر .– Lexikon für Theologie und Kirche , Herder , Freiburg – Basel – Rom ; Wien , 1995, vol. III p. 16 -17

الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة ، لاوس ، سبليت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

٦٢– انظر. Lexikon für Theologie ...... p. 805 – 806.

قارن ، الموسوعة الكاثوليكية المعاصرة ، ص ٨٠٧ – ٨١٠.

الخلاصة

الدراسة التى تحمل عنوان "مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام" هى أول دراسة باللغة البوسنية تعرض على القارئ أهم سمات الأسلوب الذى تمت به رؤية الإسلام والمسلمين فى العصور الأولى بواسطة المؤلفين المسيحيين البيزنطيين والأوروبيين انطلاقا من مسارات متنوعة فى الحياة. والفصل الأول من الدراسة مخصص منطقيا لعلماء اللاهوت المسيحيين البيزنطيين بالكنائس الملكية والمونوفيزية والنسطورية، نظرا لأن رؤيتهم للإسلام هى التى حددت تحديدا أساسيا الموقف المسيحى أو بالأحرى حددت موقف الكنيسة تجاه الإسلام والمسلمين فى كل من القرون الوسطى والعصر التاريخى الثقافى للتنوير . وتتضح رؤية هذا فى الكتب الغربية بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر حيث كانت توجد نفس الرؤى والأفكار ، مبينة فحسب فى شكل أدبى مختلف أكثر ثراء وأشد تحريفا .

ويعالج الفصل الثانى الموقف المسيحى أو الغربى من الإسلام بدءا من إسبانيا القروسطية ومرورا بالدراسات التاريخية الانتقائية لعصر النهضة وللقرن التاسع عشر وانتهاء بالمجمع الكنسى الفاتيكانى الثانى الذى دخلت به الكنيسة الكاثوليكية مرحلة جديدة من التفهم للديانات غير المسيحية. ولذا فإن الدراسة لا تشمل المؤلفين الذين كتبوا عن الإسلام وعن النبى محمد (ﷺ) خلال النصف الثانى من القرن العشرين ، وذلك بالرغم من أنه فى بعض الأحيان من أجل الإيضاح ولكون هذا يعتبر أمرا جوهريا – تمت الإشارة بشكل عام إلى المؤلفات المسيحية الحديثة وإلى المؤلفين الغربيين المعاصرين ، ونظرا لأن رؤيتهم للإسلام قدمت تنوعا نظريا كبيرا ودلالة ضخمة من أجل النقاش المقارن بين الإسلام وبين الغرب فإنها ستكون، بإذن الله، موضوعا لدراسة منفصلة. ويبحث الجزء الأكبر من هذا الفصل رؤى المؤلفين الكنسيين والعلمانيين؛ نظرا لأن العلاقة بين العالمين الإسلامى والغربى لها أهمية خاصة بالنسبة للفكر النظرى والاجتماعى المقارن .

وتناول الكاتب كنقطة انطلاق له حقيقة مفاداها أنه بمجرد ظهور الإسلام على الساحة في القرن السابع الميلادي وانتشاره في آسيا وأفريقيا وأوروبا أثار علماء اللاهوت المسيحيون مسألة وضع الإسلام والنبي محمد (ﷺ) في نطاق تاريخ الخلاص الإلهي. وقطع الكتاب المسيحيون فيما يتعلق بموقفهم من الإسلام والمسلمين طريقا طويلا من التجاهل الأولي ومرورا بعجرفة الكنيسة المنغلقة على نفسها والمتسلطة تشريعيا وانتهاء بالتسامح في العصر الحديث . وخلال هذه الرحلة تعامل كثير من المؤلفين المسيحيين (الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت) مع مسألة الدور التاريخي للإسلام ولمحمد ﷺ بأسلوب غاية في التبسيط والتناقض في كثير من الأحوال : بأسلوب لا يمكن لأحد في الوقت الحاضر على وجه اليقين تفادي المخاطبة به .

والأمر الذي يؤكده بشكل خاص محتوى هذه الدراسة هو الحقيقة التي لا يمكن دحضها بأنه في الطريقة التي تنظر بها إلى الأفكار والثقافات والتقاليد الثقافية الأخرى والمختلفة عنها في باقي أنحاء العالم لم تبد قط التقاليد الدينية المسيحية والفكرية الأوروبية مثل هذه الكراهية والتجاهل نحو أية فكرة، وأي تراث ثقافي مثلما فعلت تجاه الإسلام وتجاه التقاليد الثقافية للمسلمين ، وحيث إنها ببساطة أقرت وأدمجت في الرؤية الخاصة بعالمها التقاليد الدينية والثقافية الهندية والفارسية القديمة والمصرية القديمة والإغريقية والرومانية، فإن الديانة المسيحية والفكر الروحي الغربي ككل قام بالفعل بشيطنة وبالتشويه عن عمد معنى ورسالة المبادئ الأساسية للإسلام إلى حد كبير لدرجة أنه أقام " جبلا روحيا " من موقفه المتحامل والمتجاهل تجاه الإسلام والعالم الإسلامي، مشيدا من كتابات غاية في عدم الموضوعية وشديدة السطحية في الفلسفة والقانون واللاهوت والفن والثقافة بوجه عام ، كتابات تطورت خلال ما يزيد عن ألف عام في كل من الشرق والغرب .

وما زالت هذه الكتابات تشكل عقبة خطيرة للغاية أمام لقاء أكثر اكتمالا وأشد صدقا بين الحضارتين الإسلامية والغربية المسيحية، وذلك بالرغم من الموقف المسيحي والأوروبي تجاه الإسلام والمسلمين الذي تم استهلاله بالمجمع الكنسي الفاتيكاني الثاني (في عام ١٩٦٢ – ١٩٦٥) . وشكلت الحقيقة التي تفيد بأن العالم الغربي المسيحي مازال يعيش متخذا موقفا من الإسلام والمسلمين استمر مثقلا بأحكامه المسبقة الأوروبية

المركزية المسيحية والعقائدية – مشكلة هامة فى عصر ما بعد الاستعمار وبعد الحرب الباردة من تطور العالم الحديث الذى اتسم بهستيريا واسعة الانتشار معادية للإسلام والمسلمين ناجمة عن الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر فى عام ٢٠٠١ على نيويورك وواشنطون، حيث تمت بجلاء رؤية الإسلام على أنه متوحد" توحدا طبيعيا " مع العنف والإرهاب . وبدأت هذه الأحداث تثير بداخلنا قناعة جادة بثبات بعض من أهم المسلمات الثقافية للحوار المسيحى الإسلامى، وبأنه علينا فى المستقبل أن نكون منفتحين معا لإجراء حوار بين نصوص الكتب المقدسة ، وهو الأمر الذى تجنبه المسيحيون لفترة طويلة لأسباب خاصة بهم. وإذا كان لتجنب الحوار عبر الكتب المقدسة مع المسلمين ما يسوغه فى أوروبا فى العصور الوسطى حينما كان محجوبا نور الحضارة الأوروبية بواسطة الإمبراطوريات الإسلامية القوية ، ففى العصر الذى تجتاز فيه الشعوب الإسلامية تطورها التاريخى فى ظل نفوذ الدول الأوروبية القوية، فإن أى تجنب آخر لمثل هذه المواجهات يعطى انطباعا بأنه مبرر مكشوف بشكل واه وسياسى رخيص . ونتيجة لذلك فإنه تشتد فى الوقت الحاضر – فى مستهل القرن الحادى والعشرين – عن ذى قبل أهمية إعادة البحث الانتقادى للرؤية المسيحية للإسلام ولتعاليمه (القرآن والنبى محمد (ﷺ) والشريعة... إلخ) وللرؤية الإسلامية للمسيحية ولمؤسسها المسيح ولتعاليمها وحاكميتها ولنظامها الكهنوتى وللكنيسة أكثر من أى شىء .

ونحن نرى أن لهذا التناول أهمية لا تنكر فى العصر الحديث، وعلينا بالإضافة إلى كل هذا تجنب ارتكاب نفس الأخطاء فى مستهل الألفية الثالثة، وبناء عليه فعلينا تحرير أنفسنا من كثير من الأحكام التاريخية المسبقة والعداوات غير الموضوعية والتعلم ليس فقط من الإخفاقات السابقة بل وأيضا من إنجازات أسلافنا . وفحسب عن طريق معرفتنا بتلك الأمور سنصبح قادرين على خلق صيغ جديدة للتبادل بين هاتين الحضارتين فى سياق أحدث الإصلاحات والتغيرات السياسية والثقافية فى أوروبا .

وأود فى النهاية أن أنوه إلى أننى وجدت تشجيعا للقيام بهذا العرض المقطعى الموجز لتطور الرؤية المسيحية أو الغربية للإسلام، لا فحسب فى التعليقات الكلاسيكية بل وأيضا فى مؤلفات العديد من علماء التاريخ المقارن وباحثى الثقافة واللاهوت أمثال جون هيك ونيتر كونج وسيد حسين نصر ومحمد أيوب، ويواقيم مبارك وروبرت كاسبر ودانيل

نورمان وألبرت حوراني وبرنارد لويس، وهشام دجيت وكارن أرمسترونج ورانا قباني وآخرين . والأكثر من ذلك أن بعض هؤلاء المؤلفين مثلوا المصادر الوحيدة والأساسية في توضيح بعض التحركات الحضارية والثقافية في إطار التاريخ الأوروبي المعاصر، وذلك فيما يتعلق بكثير من المعلومات التاريخية والببليوجرافية التي - للأسف - لم أتمكن من الوصول إليها بشكل مباشر .

ثبت المراجع

Abdel Jalil, J. M., *Marie et l'islam*, Beauchesne, Paris, 1950.

- Id., *Aspects interieurs de l'islam*, Seuil, Paris, 1949.

- Id., *L'islam et nous*, Cerf, Paris, 1947., drugo izd., Cerf, Paris, 1980.

Abdel Vahhab, M., *Dialogue transtextuel entre le christianisme et l'islam*, Paris, 1987.

Afgani, al-, "L'islamisme et la science," *Journal des Debats*, (18-19 May, 1883).

Akvinski, T., *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima*, Globus, Nakladni zavod, Zagreb, 1992.

Anawati, G. C., *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht, u: A. Bsteh (izd.), dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling, 1987.

- Id., "Vers un dialogue islamo-chretien," *Revue Thomiste* 1964/II, 280.-326.; 1964/IV, 585.-630.

Anawati & L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, 1948.

Ansari, Z. I. & Esposito, J., *Muslims and the west Encounter and Dialogue*, Washington, 2000.

Arinze, F.- Tomko, J., *Dijalog i navještaj (razmišljanja i upute o međuvjerskom dijalogu i o navještanju evanđelja Isusa Krista)*, Misijska centrala, Sarajevo, 1992.

Arkoun, M., *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve and Larose, Paris, 1984.

- Id., *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984.

- Id., *Ouvertures sur l'islam*, Paris, 1989.

Armstrong, K., *Povijest Boga*, Prosvjeta, Zagreb, 1998.

- Id., *The Battle for God (Fundamentalis in Judaism, Christianity and Islam)*, Harper Collins, London, 2000.

- Id., *Muhammad, a Biography of the Prophet*, Harper San Francisko, 1992.

Arnold, Th. & Guillaume, A., *The Legacy of islam*, Oxford Un. Press 1931.

Asad, M., *Islam at the Crossroads*, Dār al-Andalus, Gibraltar, 1982.

Abélard P., *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum*, V. Cousin, Paris, 1849-1859.

Badrov, B., *Sabrana djela II*, (Predavanja iz filozofije), Livno-Sarajevo, 1997.

Basetti-Sani, *Louis Massignon*, éd. Alinea, Florence, 1985.

Bertrand, L. & Petrie, Ch., *The History of Spain*, Eyre & Spottiswoode, London, 1945.

Blanks, D. & Michael Frasseto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern* Evrope, New York, 1999.

Babić, M., *Nasilje idola*, DID, Sarajevo, 2002.

Beni Sadr, *Kur'an i ljudska prava*, Sarajevo, 1990.

Boisset, J., *Kratka povijest protestantizma*, KS, Zagreb, 1985.

Bousquet, G. H., "Voltaire et l'Islam," *Studi Islamica*, xxvii (1968.), str. 109.-26.

Brajčić, R., i drugi, *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, I-II, Zagreb, 1981.

Bultmann, R., *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1952.

Bušatlic, I., *Obras anadalusies conosidas en Bosnia e influyentes en su desarrollo religioso e intelectual.* Doktorska teza odbranjena 13. januara 2000. na "Universidad Complutense de Madrid."

Carlyle, T., *O Herojima*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1903., preveo Božidar Knežević.

Caspar, R., *Traité de theologie musulmane*, P.I.S.A.I., Rome, 1987.

- Id., *Theologie musulmane*, II, Le credo, P.I.S.A.I, Rome, 1999.

Caspar, R., *Cours de Mystique musulmane*, Rome, 1968.

- Id., "Le dialogue islamo-chretien", Bibliographie, *Parole et Mission* br. 33 (1966/II), 312.-321.; br. 34 (1966/III), 457.- 481.

- Id., *Pour un regard chrétien sur l'Islam*, Centurion, Paris, 1990.

Cheikho, P. L., *Trois traites anciens de polemique et de theologie chbretienne*, Dār al-

Mashriq, Bayrut, 1923.

Corbin, H., *Islam u Iranu*, Bemust, Sarajevo, 2000., preveo R. Hafizović.

Cragg, C., *The Call of the Minarat*, New York et Oxford Univ. Press, 1956.

- Id., *Sandals at the Mosquee*, Oxford Univ. Press 1959.

Cutsinger, J. S., *Hesybia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism*, New York, 2001.

Čedvik, O., *Istorija reformacije*, Dobra Vest, Novi Sad, 1986.

Daniel, N., *Islam and the West, The making of an image*, Edinburgh Univ. Press 1960.

- Id., *Islam, Europe and Empire*, Ed. Univ. Press 1966.,

Davidson, H. M., *Blaise Pascal*, Boston: Twayne Publishers, 1983.

Duraković, E., "Orijentalistika- problemi metodologije i nominiranja," *Znakovi vremena*, 9.-10., Sarajevo, 2000., str. 275.-294.

Đozo, H., *Islam u vremenu*, Sarajevo, 1982.

Đurić, M., *Jedni bez drugih ipak ne možemo*, Beograd, 2000.

Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983.

Forster, Ch., *Mahometanism Unveiled*, London, 1829.

Franić, F., *Putovi dijaloga*, Crkva u svijetu, Split, 1973.

Franzen, A., *Kraća povijest Crkve*, KS, Zagreb, 1982.

Friedman, B. J., *The Monstruos Races in Medieval Art Thought*, Cambridge, 1981.

Fukuyama, F., *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.

L. Gardet, *Connaître l'Islam*, Fayard, Paris, 1951.

- Id., *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris, 1951.

- Id., *La Cité musulmane*, Vrin, Paris, 1954.

- Id., *L'islam, religion et communaute*, DDB, Paris, 1967.

- Id., *Mystique musulmane*, Paris, 1961.

- Id., *Mohammedanism*, Hawthorn Books, New York, 1961.

Gauhar, A., *The Challenge of Islam*, Islamic Council of Europe, London,

1978.

Gibellin, R., *Teologija dvadesetog stoljeća*, KS, Zagreb, 1999.

Gibbon, E., *Decline and Fall of the Roman Empire*, I-III, The Modern Library, New York, (-).

Gilis, Ch. A., *La doctrine initiatique du Pèlerinage à la Maison d'Allāh*, *Les Éditions de l'Oeuvre*, Paris, 1982.

Gilsenan, M., *Recognizing Islam*, I.B. Tauris & Co Ltd, London-Nwe York, 1990.

Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954.

Gimaret, D., *Les noms divins en Islam*, Cerf, Paris, 1988.

Goldziher, I., *Mythology among the Hebrews and its Historical Development*, London, 1877. (eng. prijevod načinio R. Martineau)

Graf, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vatican, 1944.-53., 5 tomes.

Grimme, H., *Mohammed*, Münster, 1892-1895.

Grupa autora, *Arapsko-islamski utjecaji na evropsku renesansu*, El-

Kalem, Sarajevo, 1986.

Guillaume, A., *The Tradition of Islam*, New York, 1985.

Ġuwainī, al-, *Šifā' al-Ġalīl fī al-tabdīl*, Bayrouth, 1968.

Hadīdī, G., *Voltaire et l'Islam*, Paris, 1974.

Hadžijahić, M., "O jednom našem zemljaku prevodiocu Kur'ana", *Islamska misao*, VI/1984., br. 65, str. 42.

Hafizović, R., *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom-svjetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.

Harpigny, G., *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve, 1981.

- Id., *Centenaire de la naissance de Louis Massignon*, 1883.-1862., Paris, 1983.

Haskins, C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

Herder, J. G., *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago,

Karčić, F., "Terorizam: značnje, historija i veza s religijom", *Glasnik Rijaseta*, LXIV, mart-april, Sarajevo, 2002., str.253.-284.

Karl, A., *Muhammad als Religionsstifter*, Leipizig 1935., reprint izdanje Klaus Reprint 1966.

Kaufman, G. D., *God the Problem*, Harvard University Press Cambridge, Massachuttes, 1972.

Khoury, Th., *Les theologiens byzantins et l'islam*, Lyon, 1966.

- Id., *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Tekstovi i autori, (VIII-XIII s.) Paris-Louvain, Nauwelaerts 1969.

Knitter, P., *The Myth of Christian Uniqueness*, London, 1987.

Koplston, *Istorija filozofije (srednji vijek)*, BIGZ, Beograd, 1989.,

Kretzmann, N. & Stump, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993.

Kritzek, J., *Peter the Venerable and islam*, Princeton 1964., 36.

Kuschel, K. J., *Spor oko Abrahama*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000.;

Küng, H., *Deklaracija o svjetskoj etici*, Chicago, 1993., preveo dr. Mato Zovkić.

- Id., *Kršćanstvo i svjetske religije* (Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom), Naprijed, Zagreb 1944.

Lecanu, A., *Histoire de Satan*, Paris, 1861.

Legenhausen, M., *Contemporary Topics of Islamic Thought*, Teheran, 2000.

Lelong, M., *L'Eglisse nous parle de l'Islam, du Concile a Jean-Paul* II. Paris, ed. du Chalet 1984.

- Id., *L'islam et l'Occident*, Albin Michel, Paris, 1982.

Lewis, B., *The Muslim Discovery of Europe*, New York-London, 1982.

- Id., *Kulture u konfliktu*, Ljiljan, Sarajevo, 2002.

- Id., *Islam and the West*, New York-Oxford, 1993.

- Id., "The West and the Middle East", u: *Foreign Affairs*, volume 76, no. 1, str. 114.- 129.

- Lunde, P., *Islam, vjera-kultura-povijest*, Znanje, Zagreb, 2002.

Mannot, G., *Islam et religions*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1968.

Metlitzki, D., *The Matter of araby in the Medieval England*, New Haven, 1977.

Malvezzi, A., *L'Islamismo e la cultura europea*, Florence, Sansoni, 1956.

Mardešić, Ž., *Svjedočanstva o mirotvorstvu*, KS, Zagreb, 2002.

Marković, L., *Polemika ili dijalog s islamom?*, Svjetlo riječi, Livno, 1995.

Marenbon, Jh., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, 1997.

Massignon, L., *La Passion de Hallaj, Martyre mustique de l'islam*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1975.

- Id., "Trois prières d'Abraham," in *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, Beirut, 1963. vol. III.

Meyendorf, Jh., *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (-), 1974.

Morsy, M., *Les femmes du Prophète*, Mercure de France, Paris, 1989.

Mottahedeh, R. P., "The Clash of civilizations: An Islamicist's Critique", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2, 1995., 1.-26

Moubarac, Y., *Recherches sur La pensée Chretienne et Islam*, Beyrouth, 1977.

- Id., *L'ouvre de Louis Massignon*, Beyrout, 1972.;

- Id., *Islam et christianisme en dialogue*, Cerf, Paris, 1982.

- Id., *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958.

Murata, M. and Chittick, W.C., *The Vision of Islam*, London-New York, 1996

Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Teheran, 2000.

Nasr, S. H.,"Islamsko-kršćanski dijalog: problemi i prepreke koje treba promisliti i nadvladati," *Znakovi vremena*, br. 9/10, Sarajevo 2000.

- Id., "Religija i religije: izazov življenja u multireligijskome svijetu", *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Pravni Centar Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1966.

- Id., *Islamic Studies*, Beirut, 1967.

- Id., *Islamic Life and Thoulit*, Albany, 1981.

- Id., *Sadr al-Din Shirāzi i njegova Transcendentna Theozofija*, Ibn Sina, Sarajevo,

2001.

- Id., *Ideals and Realities of Islam*, London, 1979.

Nietzsche, F., *The Gay Science*, New York, 1974.,

Palacios, M. A., *La Espiritualidad de Algazel y sentido cristiano*, t. II, Madrid-Granada, 1934.

- Id., *Islam and the Divine Comedy*, London, 1926.

Pelikan, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 1971.-1989., vol. 2.

- Id., *The Spirit of Eastern Christendom* (600.-1700.), Chicago, 1974.

Pernoud, R., *The Crusaders, trans. Enid Grant* (Edinburgh and London, 1963.

Peters, F. E., *Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Princeton University Press, Pricceton, 1990.

Rachfahl, F., "Kalvinismus und Kapitalismus," *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*, Kunst und Technik, (1909.), NOS. 393.

Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues semitiques*, Paris, 1955.

- Id., *L'Islamisme et la science*, Paris, 1983.

Rocalve, P., *Louis Massignon et le dialogue des cultures collectif*, Cerf, Paris, 1986.

Rodinson, M., *Europe and the Mystique of Islam*, I.B. Tauris, London, 1988.

- Id., *Muhammad*, Zagreb, 1998.

Rodriguez, D. C., *Juan de Segovia y el Problema Islamico* (Madrid), 1952.

Schuon, F., *Christianity-Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1985.

- Id., *Understanding Islam*, Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1994.

Sahas, D.J., *John of Damascus on Islam*, Leiden-Brill, 1972.

Said, E., *Orijentalizam*, Svjetlost, Sarajevo, 2000.

- Id., *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London, 1993.

Salem, S., *L'Islam et les musulmans en France*, Tougui, Paris, 1987.

Salibi, K. S., *Islam and Syria in the writings of Henri Lammans*, u *Historians of the*

Middle East, izd. B. Lewis i P. H. Holt, pp. 330.-42.

Sālih, Subhī al-, *La vie future selon le Coran*, Vrin, Paris, 1971.

Schimel, A., *Odgonetanje Božijih znakova*, El-Kalem, Sarajevo 2001.

Scholem, G., *Les Origines de la kabbale*, Paris, 1966.

Schwoebel, R., *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Tu*, New York, 1967.

Setton, K. M., *Western Hostility to islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, 1992.

Smailagić, N., *Klasična kultura islama*, I, Zagreb, 1976.

Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana, Radosna vijest, Sarajevo, 1978.

Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1980.

Šabanović, H., *Muhammed, a.s., u evropskoj kritici*, Prva muslimanska nakladna knjižara, Sarajevo, 1943.

Šagi-Bunić, T. J., *Ali drugog puta nema*, KS, Zagreb, 1986.

- Id., *Vrijeme suodgovornosti*, I-II, Zagreb, 1982.

- Id., *Jeke jednog koncila*, Radovi Bogoslovske tribine o dvadesetoj godišnjici II. vatikanskog koncila, Zagreb, 1984.

Šahrastānī, al-, *al-Milal wa al-nihal*, izd. Bedran, II, 1223.

Šanjek, F., "Doprinos Hermana Dalmatinca zbližavanju arapske i evropske znanosti na Zapadu u XII stoljeću"; *Zbornik radova Četvrtog simpozija iz povijesti znanosti, prirodne znanosti i njihove primjene kod Hrvata u srednjem vijeku*, Zagreb, 1982.

Šestov, L., *Atina i Jerusalim*, Mediteran, Budva, 1990.

Talal, Ibn, *Christianity in the Arab world*, London, 1995.

Talbi, M., *Islam et dialogue*, Tunis, 1977.

Urvoy, D., *Penser l'islam; les presupposes de l'"Art" de Lulle*, Paris, Vrin 1980.

Waltz, J.,"Muhammed and the Muslims in the St. Thomas Aquinas", in: *The Muslim World*, LXVI (1976.), no. 2, str. 89.

Waardenburg, J., *L'islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye, 1970.

Watt, M.W., *Muhammad at Mecca*, Oxford. At the Clarendon Press, 1953.

- Id., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

- Id., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985.

- Id., *Muslim-Christian Encounter*, London-New York, 1991.

White, B., *Saracens and Crusaders: From Fact to Allegory*, London, 1969.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1948.

Yahya, H., *Fascism the bloody ideology of Darwinism*, Arastirma, Istanbul, 2002.

Zacharias, H., *De Moise a Mohammad. L'islam entreprise juive*, Paris, 1960.

Zakzouq, M., *Gazalijeva filozofija u usporedbi sa Dekartom*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.

Zovkić, M., *Obnova Crkve prema II. vatikanskom koncilu*, Zagreb, 1969.

- Id., *Crkva kao Narod Božji*, Zagreb, 1976.

- Id., *Crkva Božja na putu zemaljskom*, Sarajevo, 1984.

- Id., *Međureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1998.

Zwemer, *Raymon Lull, First Missionary to the Moslems* , New York, 1902.

المؤلف فى سطور:

عدنان سيلاجيتش:

أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية والمقارنة بين الأديان بكلية الدراسات الإسلامية بسراييفو بالبوسنة والهرسك. وهو مولود فى عام ١٩٥٨ وأنهى دراسته الثانوية بالمدرسة الإسلامية الغازى خسروبك، وتخرج من كلية الدراسات الإسلامية بسرايفو فى عام ١٩٨١فى مجال العقيدة الكاثوليكية. وكان موضوع رسالته للدكتوراه " علم الكلام عند الأشعرى ".

ترأس تحرير عدة مجلات علمية وفلسفية متخصصة ونشر ترجماته فى عديد من المجلات بالبوسنة والهرسك . ومن أهم مؤلفاته :

١- المسلمون بين التقاليد والحداثة .

٢- أزمة الهوية الدينية فى العالم الحالى .

٣- المسلمون فى بحثهم عن هويتهم .

٤- تقبل المسلمين للديانات الأخرى .

المترجم فى سطور :

دكتور/ جمال الدين سيد محمد

– ولد فى القاهرة فى عام ١٩٤٢.

– تخرج فى كلية الألسن–جامعة عين شمس عام ١٩٦٣ – قسم اللغة الصربوكواتية... لغة يوغسلافيا سابقا.

حصل على درجة الماجستير فى عام ١٩٧٦ ، وعلى الدكتوراه فى عام ١٩٧٩ من كلية اللغات بجامعة ببلغراد.

– من أشهر مؤلفاته: الأدب اليوغسلافى المعاصر، مقدونية بين الماضى و الحاضر، مصر وعدم الانحياز، البوسنة والهرسك ، البشانقة–التاريخ والثقافة.

– نشر كثيرًا من الأبحاث فى مجال آداب شعوب الجمهوريات اليوغسلافية سابقا، والدراسات المقارنة بالعديد من المجلات المصرية والعربية.

– عضو اتحاد كتاب جمهورية مصر العربية.

من أشهر ترجماته إلى اللغة العربية:

– اللعبة الخطرة لبرانيسلاف نوشيتش، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة فى ١٩٦٩ .

– حرم معالى الوزير لبرانيسلاف نوشيتش، المسرح الكوميدى، القاهرة فى ١٩٧٠ .

– مختارات من الشعر المقدونى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة فى ١٩٨٤ .

– الآنسة لايفو أندريتش، دار الهلال، القاهرة فى ١٩٨٥ .

– أبو الهول– قصائد فى حب مصر لترايان بتروفسكى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة فى ١٩٨٦.

– صيد الديك البرى، قصص سلوفينية ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة فى ١٩٨٧ .

– الجسر له عيون– شعر لعائشة زاهيروفيتش، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة فى ١٩٨٨ .

– الحياة المديدة للملك أوزوالد و المؤامرة– مسرحيتان لفليمير لوكيتش، المسرح العالمى، الكويت.

– العدو رقم واحد لماتو لوفراك، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة فى ١٩٨٩ .

– طريق الهامى إلى الموت لرشاد قاضيتش، دار الصباح ، القاهرة فى ١٩٩٢ .

– العائلة الحزينة، فى عرض البحر – مسرحيتان لبرانيسلاف نوشيتش، المسرح العالمى، الكويت فى ١٩٩٧.

– كان ياما كان وقصص أخرى لنجاد إبريشيموفيتش، المركز القومى للترجمة، القاهرة فى ٢٠٠٧ .

– الأدب النثرى للبوسنة والهرسك باللغات الشرقية لعامر ليوبوفيتش وسليمان جروذدانيتش، المركز القومى للترجمة، القاهرة فى ٢٠٠٨ .

ومن اللغة العربية:

مختارات من الشعر المصرى، سكوبلى فى ١٩٨٤ .

حكايات من مصر، لوبليانا فى ١٩٨٦ .

العطش الأكبر - ديوان لأحمد سويلم، سرايفو فى ١٩٩٠.

التصحيح اللغوى : خالد مصطفى
الإشـــراف الفنى : حسـن كامل